الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

٢٤

اللاهوت الصوفي

حسب القديس غريغوريوس النيصي

٣٣٥ - ٣٩٤

الأب الدكتور تيودور حلاق

الراهب الباسيلي الشويري

اللّاهوتُ الصّوفيّ

طبعة أولى

٢٠٠١

*

*

مقال ظهر في مجلّة

«المسرّة»

١٩٩٨ - ١٩٩٩

الأعداد ٨٣٢ و٨٣٣، ٨٣٤ و٨٣٧

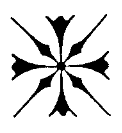
سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم
٢٤

اللاهوت الصوفي

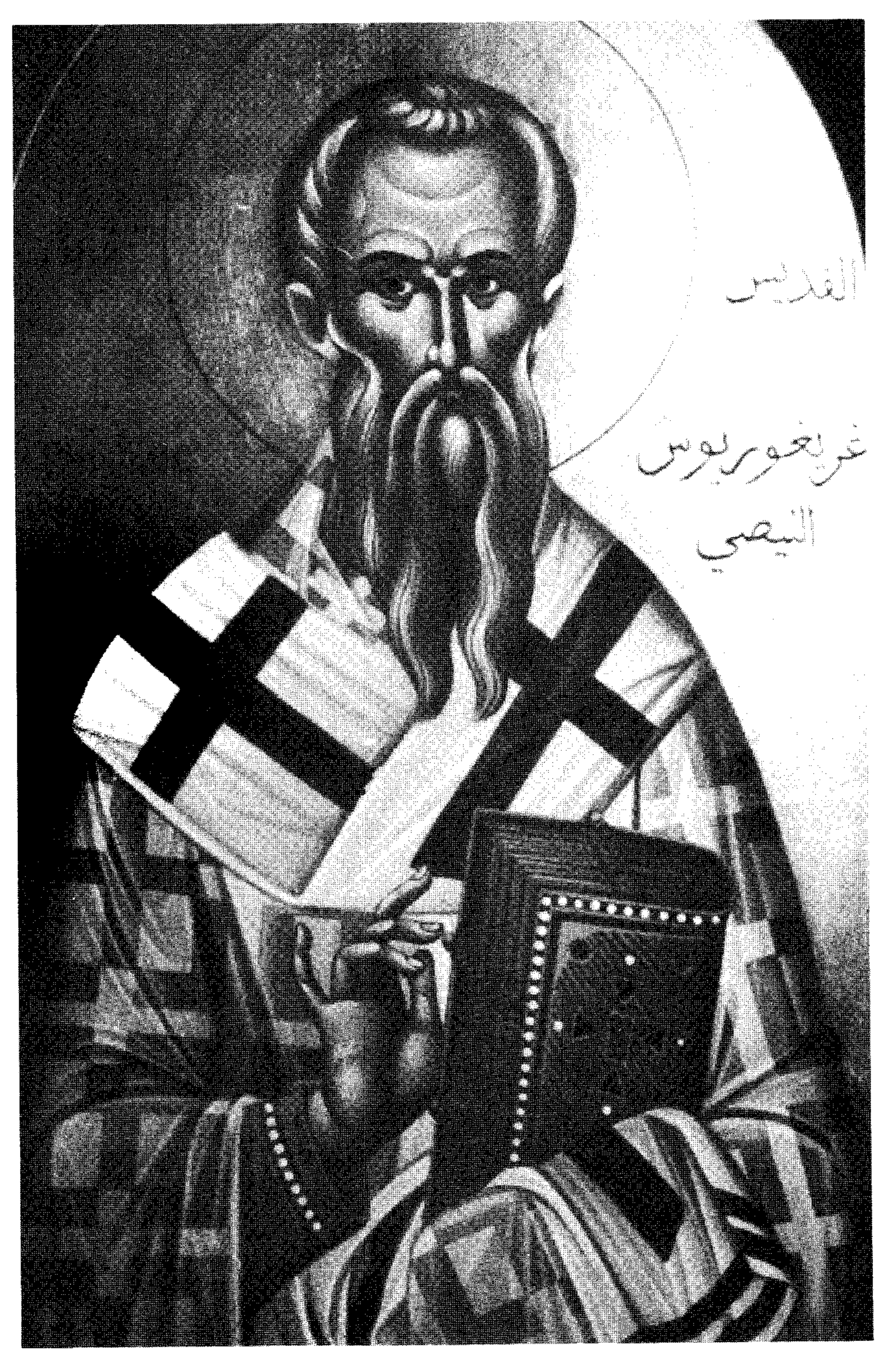
حسب القديس غريغوريوس النيصي

٣٣٥ - ٣٩٤

الأب الدكتور تيودور حلاق
الراهب الباسيلي الشويري



منشورات المكتبة البولسية



القدّيس غريغوريوس النيصيّ

جدول أسفار الكتاب المقدّس مع حروفها الأولى

أسفار العهد القديم

الاختصار	السفر
أح	سفر الأحبار
١ أخ، ٢ أخ	سفر الأخبار
إر	نبوءة إرميا
أس	سفر أستير
أش	نبوءة أشعيا
أم	سفر الأمثال
أي	سفر أيوب
با	نبوءة باروك
تث	سفر تثنية الاشتراع
تك	سفر التكوين
جا	سفر الجامعة
حب	نبوءة حبقوق
حج	نبوءة حجّاي
حز	نبوءة حزقيال
حك	سفر الحكمة
خر	سفر الخروج
دا	نبوءة دانيال
را	سفر راعوت
زك	نبوءة زكريا
سي	سفر يشوع بن سيراخ
صف	نبوءة صَفَنيا
١ صم، ٢ صم	سفرا صموئيل (أو ١ و٢ ملوك)
طو	سفر طوبيّا
عا	نبوءة عاموص
عد	سفر العدد
عز	سفر عزرا
عو	نبوءة عوبديا
قض	سفر القضاة
مرا	مراثي إرميا
مز	سفر المزامير
١ مك، ٢ مك	سفر المكابيّين
١ مل، ٢ مل	سفر الملوك (أو ٣. ٤)
ملا	نبوءة ملاخي
مي	نبوءة ميخا
نح	نبوءة نحميا
نحو	نبوءة نحوم
نش	سفر نشيد الأناشيد
هو	نبوءة هوشع
يش	سفر يشوع بن نون
يؤ	نبوءة يوئيل
يون	نبوءة يونان
يه	سفر يهوديت

أسفار العهد الجديد

أع	أعمال الرسل
أف	رسالة بولس إلى الأفسسيّين
١ بط ، ٢ بط	رسالتا بطرس
١ تس، ٢ تس	رسالتا بولس إلى التسالونيكيّين
تي	رسالة بولس إلى تيطس
١ تي ، ٢ تي	رسالتا بولس إلى تيموثاوس
رو	رسالة بولس إلى الرومانيّين
رؤ	رؤيا يوحنا
عب	الرسالة إلى العبرانيّين
غل	رسالة بولس إلى الغلاطيّين
ف	رسالة بولس إلى فيليمون
في	رسالة بولس إلى الفيليبيّين
١ كو، ٢ كو	رسالتا بولس إلى الكورنثيّين
كو	رسالة بولس إلى الكولسيّين
لو	إنجيل لوقا
متى	إنجيل متى
مر	إنجيل مرقس
يع	رسالة يعقوب
يهو	رسالة يهوذا
يو	إنجيل يوحنا
١ يو، ٢ يو، ٣ يو	رسائل يوحنا

مقدّمة

تُعتبر الحياة الروحيّة، بمراحلها الثلاثة: التطهير، الاستنارة والاتّحاد، من أهمّ ركائز السلوك المسيحي، كونها «حياتنا المستترة مع المسيح في الله» (كو ٣:٣). لذلك رُسمت خطوطها الأساسية منذ نشأتها، في فجر المسيحية، ولم تزل هي هي حتى أيامنا هذه، كون «يسوع المسيح هو هو أمس واليوم وإلى الدهور» (عب ١٣:٨). إنّ ذلك لا يعني، على الإطلاق، الجمود أو عدم التطوّر، بل أنّ الله لا يتغيَّر، كما أنّ الطبيعة البشريّة، بضعفها وأهوائها وطموحها إلى الألوهيّة، لم تتغيّر أيضاً.

إنّ الطريق للوصول إلى الله هو الطريق الذي سلكه يسوع ورسمه في حياته وإنجيله «أنا هو الطريق والحقّ والحياة» (يو ١٤:٦). إنّه طريق التجرّد والترفّع عن الذات والأرضيّات حتى الصليب والموت والقيامة والعودة إلى السماء، بالصعود، للسكنى مع الآب الذي كان دائمًا فيه ومعه.

ويسوع كان واضحاً، كلّ الوضوح، عندما أعلن للجميع: «مَن أراد أن يتبعني فليُنكر نفسه، وليحمل صليبه كلّ يوم، ويتبعني» (لو ٩:٢٣). فمن يرغب أن يرى الله ويتّحد به، ليس له إلاّ أن يتبع هذه المراحل، مهما بدت شاقّة وقاسية «مَن رآني فقد رأى الآب» (يو ١٤:٨). إنّ كلّ صعود صعب، ولكن هل يصعب شيء، حتى المستحيل، على الشجاع والمقدام وكريم النفس والمحبّ الحقيقي؟ إنّ لنا في القدّيس غريغوريوس النّيصي وفي المبادئ التي يعرضها، بطريقة فلسفيّة ومنطقيّة وروحيّة، المثال الحيّ والدليل القاطع!

إننا نعيش في عصر وصل فيه الإنسان، بمركباته، إلى القمر وإلى ما أبعد منه، فهل يجوز لنا أن نترك مجال العلم أوسع من مجال الروح؟ وهل نرضى بأن يرتقي الإنسان بعقله ويترك قلبه على الأرض، يلهو بالمادّة ويتمسّك بها؟ هذا هو مرض حاضرنا والخطر الأكبر على البشريّة.

فلتجنُّبِ هذا الخطر، على كلّ مَن صَفَتْ نيّته وشعر بالحافز والشوق إلى الأعلى، أن

يحقّق ما حقّقه، قبله، القدّيسون من فضائل سامية ومن بذل وعطاء وتجرّد حبًّا بالله والقريب، كما يبيّنه لنا، بعمق، غريغوريوس.

لا شكّ أنّ البشريّة تحتاج، لرُقيّها، إلى العلم، ولكنّها تحتاج، أكثر، إلى القداسة «كونوا قديسين فإنّي أنا قدّوس» (أح ١١ : ١٤، ١ بط ١ : ١٦). إنّ العلم، بدون أخلاق وقداسة، يسبّب الكوارث... فحاجة الإنسانيّة الكبرى، اليوم، لا إلى التقنيّة – إنّ العقل حقّق منها الكثير والأنواع المختلفة، وفي كلّ المجالات، منها المفيد ومنها الهدّام – إنّما حاجتها القصوى والملحّة إلى الروحانيّة الصافية وإلى من يعيشها فعلاً أهم بكثير.

لقد خلق الله الإنسان على صورته ومثاله (تك ١ : ٢٧) ليكون سيّد ذاته وسيّد المادّة (تك ١ : ٢٨) لا عبدًا لها، وبقدر سيطرته عليها وترفّعه عنها يقترب من الله.

وما عرضُنا للاّهوت الصّوفي، حسب القدّيس غريغوريوس النّيصي، إلاّ تذكيرٌ بما حقّقه هو شخصيًّا، وكذلك كلّ الآباء القديسين، من سموّ قداسة ونقاء مسلك، ودافعٌ لنا للسَّير على خطاهم، وتطبيق ما أمكن، من تعاليمهم، التي وإن كانت قديمة العهد، إلاّ أنّها ما تزال حديثة في مضمونها ومبادئها وفعاليّتها حداثةَ مبادئ الكتاب المقدَّس!...

إنّ مبدأ القداسة والاتّحاد بالله لا يَشيخ، بل يزداد تألّقًا مع الزمن. بينما الرذيلة، على العكس من ذلك، هي التي تهدم الطاقات وتقود البشريّة إلى الهاوية.

«حسب الابن أن يكون سرَّ أبيه»، هكذا يقول المَثل، وحسبنا، نحن أبناء الله، وأحفاد القدّيسين، أن نجدّد تراثهم ونتمثّل بحياتهم، لنكون شهادة حيّة ومقنعة أمام رافضي القِيَم والمتمسّكين بالمادّة ومُغرياتها.

وهكذا نُسهم، أفضل مساهمة، في تقديس العالم وخلاصه، وفي رُقيِّه الحقيقي، كما أراده قدِّيسنا النّيصي في تعليمه.

هذه هي مسؤوليّة كلٍّ منّا، فهل نتردّد أمام حملها؟

إننا نترك، لكلّ واحد، الجواب عن نفسه...

لمحة عن حياة القديس غريغوريوس

لم يكن غريغوريوس مؤسِّسًا للمشاريع الإنسانيّة ومشترعًا رهبانيًّا كأخيه باسيليوس، ولم يكن خطيبًا شهيرًا كالذهبيّ الفم وشاعرًا كغريغوريوس النزينزيّ، لكنه فاقهم كلاهوتيّ نظريّ ومتصوّف[1]. وُلد غريغوريوس نحو ٣٣٥ وتربّى على يد أخيه البكر باسيليوس، لهذا يدعوه، مرارًا، معلّمه. بعد أن قَبِل درجة القارئ قرّر اتّباع السلك المدنيّ وأصبح أستاذًا للبلاغة، وتزوّج، ولكنّه، لم يلبث، تحت تأثير أخيه الأكبر وصديقه النزينزي، أن اعتنق الحياة الرهبانيّة.

في خريف ٣٧١ عُيّن مطرانًا على كرسيّ نيص (Nysse)، من متروپوليتيّة قيصريّة التابعة لأخيه باسيليوس. قَبِل الأسقفيّة، مرغماً، والتحق بأبرشيّته ولكنّه خيّب أمل رئيسه الأول باسيليوس، الذي انتقد ضعفه في إدارة شعبه وأوقافه وعدم أهليّته في رعاية الكنيسة.

لاقى غريغوريوس معارضةً قويّةً من قِبَل الهراطقة الآريوسيّين، وعُزل من منصبه ولم يعد إليه إلاّ بعد وفاة الإمبراطور الآريوسيّ ڤالَنس (٣٧٨). رأس، سنة ٣٨٠، مجمع أساقفة سِبَسْتيَه، وعام ٣٨١ لعب دورًا هامًّا في مجمع القسطنطينيّة المسكونيّ الثاني إلى جانب النزينزيّ. تردَّدَ على العاصمة مرارًا وخصوصًا لتأبين الأميرة بُلخري في ٣٨٥، وبعدئذ بقليل، لتأبين الإمبراطورة فلاكسيلا. زار العاصمة للمرّة الأخيرة سنة ٣٩٤ بمناسبة اجتماع السينودس، وتُوفّي، على الأرجح، في السنة ذاتها.

لغريغوريوس مؤلّفاتٌ عديدةٌ في العقيدة وشَرْح الكتاب المقدّس والنسكيّات وخطبُ ومواعظُ متنوعة وقد عُرف بعمق التفكير وقوّته. إنّه منفتح على التيّارات الفكريّة المعاصرة، ومتأثّر، إلى حدٍّ بعيد بالأقدمين ولاسيّما بالفلاسفة أفلاطون وفيلون وأفلوطين وبالآباء

(١) نعتمد في بحثنا، كمصدر أساسيّ، على كتاب جان دانييلو:
JEAN DANIÉLOU, **Platonisme et Théologie Mystique.** Aubier, Paris, 1944.

إكليمنضوس الإسكندريّ وأوريجينوس، ولكنه تجنّب انحرافهم. إنه حقًّا مؤسّسُ اللاهوت الصوفيّ. وله فيه كتب مختلفة[٢] نستند إليها في عرضنا لنظريته الفريدة. وقد أوضح أنّ معرفتنا لله لا تكون بواسطة العقل بل بالشعور بوجود الله فينا بالنعمة. إنّ تأثير فكرته هذه كان عظيمًا في الشرق والغرب وخصوصاً على القديس برنردُس. نتبع تفكيره وتحليله بدقّة حتى إنّا نأخذ العناوين، لكلّ الفقرات، من مؤلّفاته، مباشرة.

(٢) أهمّ المراجع عند غريغوريوس: **حياة موسى**: مجموعة الآباء اليونان، مينيه المجلد ٤٤، عمود ٢٩٧ – ٤٣٠؛ **في البتوليّة** ٤٦، ٣١٧ – ٤١٦؛ **حياة ماكرينا** ٤٦، ٩٥٩ – ١٠٠٠؛ **في المزامير** ٤٤، ٤٣١ – ٦٠٨؛ **عظات في نشيد الأناشيد والتطويبات** ٤٤، ٦٠٧ – ١٣٠٢؛ **خطب** ٤٦، ٤٣٣ – ٩٥٨؛ **تعاليم** ٤٥، ٩ – ١١٦...

المرحلة الأولى: التخلّي

أولاً – النور أو التطهير

أ – موت وقيامة: كل الحياة الروحيّة، بنظر غريغوريوس النيصيّ، تُختصر بسرَّي الموت والقيامة اللذين يتحققان في سرّ العماد الذي نموت به مع المسيح لننهض معه. نموت عن الخطيئة لننهض، بالنعمة، في المسيح. فنُحيي الطاقات الإلهيّة التي وضَعها العماد فينا، لأنّ في العماد يموت الإنسان العتيق بشهواته وميوله، ويقوم الإنسان الجديد المخلوق على صورة الله، وقد أعاد المسيح خلقَه.

٢ – المراحل الثلاث: تحت تأثير أوريجنوس يقسم غريغوريوس مراحل الحياة الروحيّة إلى تطهير وتزهّد ومشاهدة، ولكن في الظلمة، لأننا مهما رأينا في الله لا نتوصّل إلى اكتشافه والتعرّف إليه كليًّا.

في مرحلة التطهير تظهر لنا محاسن الله فنحاول التجرّد عن الأرضيّات، ولو نظريًّا، لنتبعها. يُمثّل هذه المرحلة موسى والعلّيق الملتهبة[١].

تقوم المرحلة الثانية في ارتقاء الروح على سلّم الكائنات وذلك بترك المحسوس والتعوّد على الحقائق غير المنظورة، كموسى في الغمام[٢].

أما المرحلة الثالثة فهي مشاهدة الغير المشاهد كما كان موسى في جبل سيناء[٣]. إنّا نجد المراحل نفسها في كتابه «**نشيد الأناشيد**»: بعد أن تتخلّص النفس من تعلّقها بالشرّ تشتهي أن تُقرِّب فمَها من ينبوع النور بقبلة سرّية، وهذه القبلة تُعيد لها جمالها. وبعد أن تكون مرّت بالمحسوس، مثل الحمامة، رمز النفس المتحرّرة، تستريح في ظلّ التفاحة[٤]، وهو الليل الإلهيّ حيث يقترب منها الحبيب. إنّها تشعر بوجوده ولكنها لا تراه[٥].

---

(١) مينيه، مجلد ٤٤، عمود ٣٣٣ أ (٢) ٤٤، ٣٦١ ب (٣) **المرجع المذكور**

(٤) ٤٦، ٣٦٥ ج: ترمز التفاحة إلى المسيح (٥) ٤٤، ١٠٠١ ب

هذه المراحل تُختصر بالخوف والرجاء والحبّ. إنّ بعض النفوس تتجنّب الخطيئة وتمارس الفضيلة خوفًا من العقاب، وبعضها رجاءً بالثواب، وبعضها الآخر حبًّا بالله[٦]...

٣ – صوفيّة المعموديّة: إن الولادة الروحيّة عملُ إرادةٍ حرّة تحت تأثير النعمة. لأنه لا قيامة بدون موتٍ ودفنٍ سابق. وهذا الدفن يقوم بالإماتة الطوعيّة. ويدوم الموت الذي تحقّق، فعلاً، بالمعموديّة، كلّ الحياة، بالإماتة، وذلك ابتداءً من محاربة الأهواء إلى الثبات في الحياة الصوفيّة[٧]. فكما أن المصريّين، وهم صورة للأهواء المنحرفة، غرقوا في البحر الأحمر، هكذا تغرق أهواؤنا في ماء المعموديّة[٨]. وكما طلب الله من موسى أن يخلع نعلَيه بقرب العلّيق الملتهبة يطلب أيضاً من المعتمِد أن يخلع حذاءه وأثوابه العاديّة قبل نزوله إلى بركة العماد، ليلبس، بعد خروجه منها، حذاءً وأثوابًا بيضاء ترمز إلى بدء حياة جديدة تتميّز بالطهارة والنقاوة[٩]. وقد أشار إلى خلع الحذاء قبل المعموديّة القديس يوحنا المعمدان بقوله عن المسيح: «أنا لستُ مستحقًّا أن أحلّ سَيرَ حذائه»[١٠]. وما الحذاء والأثواب إلاّ رمز إلى عادات وأعمال سابقة غير لائقة، يجب على المعتمد أن يتحرّر منها قبل ولادته الجديدة في النعمة بالمعموديّة ليلبس المسيح. ويتوسّع غريغوريوس بشرح خلع الحذاء والثوب استنادًا إلى آية من نشيد الأناشيد: «قد نزعت قميصي فكيف ألبسه، قد غسلت رجليَّ فكيف أوسّخها؟»[١١]، ليستنتج أنّ على المعتمد الذي خلع الإنسان العتيق ولبس الجديد ألاّ يعود ويوسّخه، كعروسة الأناشيد التي تخشى أن توسّخ رجلَيها بعد خلع حذائها[١٢].

ويدلّ العماد، أيضًا، على ترك الضلال السابق، كما حصل لبولس الرسول، واعتناق حقيقة المسيح[١٣]. إنّ الله حقٌّ والحقُّ نور، وسلوك الفضيلة يقودنا إلى معرفة النور، الذي تنازل حتى إنّه أخذ الطبيعة البشريّة. فالكلمة المتجسّد هو نبع الاستنارة. إنّه النور الذي أتى إلى العالم، والحيُّ القائم في الكنيسة، وهو يعطي نوره بواسطة السرّ[١٤]. وما القبلة بالفم[١٥]، التي تطلبها عروس الأناشيد من حبيبها، إلاّ رغبتُها في اقتراب فمها إلى ينبوع النور بالقبلة السرّية، الصوفيّة، لتتطهّر من سواد الجهل[١٦]. فالكاهن قبل تقديم الذبيحة

(٦) ٤٤، ٧٦٥ ب
(٧) ٤٤، ١٠١٦ د
(٨) ٤٤، ٣١١ ج
(٩) ٤٤، ٣٣٣ أوب
(١٠) يو ١: ٢٧
(١١) نش ٥: ٣
(١٢) ٤٤، ١٠٠٥ – ١٠٠٨
(١٣) ٤٤، ٧٩٣ ب – د
(١٤) ٤٤، ٣٣٣ ب
(١٥) نش ١: ١
(١٦) ٤٤، ٧٧٧ ج

يُقبّل الهيكل دالاً بذلك على اتحاد المسيح بالطبيعة البشريّة. ويأخذ هذا الاتحاد انطلاقته في سرّ المعموديّة. إنّ القبلة السرِّية لا تعني الاتحاد بين النفس والكلمة بل الرغبة في الاقتراب إلى فم من يوزِّع الحياة. إنّ هذا الوصال الأول مع الله يحمل النفس على أن تتذوّق الله لتتطهّر من خطاياها[١٧].

إذن، لا نزال، بهذه القبلة، في عتبة الحياة الروحيّة، وإنّا نجد رمزًا لها أوضح في مَثَلِ الابن الشاطر الذي، عندما اعترف بخطإه، عانقه أبوه وأمر بإعطائه الثوب الذي خسره بمعصيته، والخاتم، الذي ترمز صورة فصّه إلى الصورة الأصليّة المشوّهة بالابتعاد عن حنان الوالد، كما أمر، في غمرة فرحه برجوع ابنه، بإعطائه حذاءً حتى لا يتعرّض إلى لَسْعِ الحيّة مجدَّدًا[١٨]. ويرى ترتليانوس في مثل الابن الشاطر صورةً للعماد ومفعوله. فالثوب يدلّ على النعمة المستردَّة، والحذاء على الحذاء الجديد الذي يلبسه المعتمد والخاتم على استرجاع الصورة الأصليّة، التي خُلقت على مثال الله، أو الحياة الفائقة الطبيعة، وأخيرًا العناق أو القبلة على السرّ إجمالاً أو الاتحاد بالمسيح[١٩].

العماد، إذن، هو أساس الحياة الروحيّة، وما المراحل التي تمرّ فيها النفس سوى تحقيق للنعمة التي يعطيها، وذلك، بإماتة الإنسان العتيق وإحياء الإنسان الجديد. والأمثلة التي ذكرناها صورةٌ لهذا السرّ. أما باقي الأسرار والنعم التي تعطيها فإنها تتناسب مع الأطوار التي تعيشها النفس في سيرها نحو الله لتغذّيها وتقوّيها. هذا ما سنتحقّقه في طور التطهير والاستنارة والكمال أو الاتحاد.

٤ً – **الإنسان الداخليّ**: مع العماد السرّي يظهر عنصرٌ آخر، في بدء الحياة الروحيّة، هو العامل الداخليّ أو الانفصال عن العالم[٢٠]. هذا الانفصال شرطٌ لوضعٍ أعمق، وهو رجوع النفس إلى ذاتها. هذا ما فعله موسى بابتعاده عن الشعب ليعيش منفردًا في الجبال أو الصحراء[٢١]. وهكذا، يقول غريغوريوس، يستطيع الإنسان أن يعيش وحده في رفقة أفكاره وعواطفه وحركات نفسه الموحّدة في رعاية الروح مثل قطيع غنم تحت قيادة الراعي[٢٢]. إنّ غاية هذه الوحدة هي الصمت الداخليّ الذي يؤمِّن «خلوة» النفس. نجد هذه الظاهرة واضحةً في حياة القديسين باسيليوس وغريغوريوس العجائبيّ[٢٣].

---

(١٧) ٤٤، ٧٨٠ أ

(١٨) ٤٤، ١١٤٣ أوب

(١٩) Tert., *De Pud.*, IX, 11

(٢٠) ٤٤، ١٠٠٠ د

(٢١) ٤٤، ٣٠٥ ب

(٢٢) ٤٤، ٣٣٢ ب وج

(٢٣) ٤٤، ٨١٠ ب؛ ٤٤، ٩٠٦

يبدو هذا الانفصال عن العالم كتهرّب منه. يقول غريغوريوس، في شرحه لصلاة «أبانا»، بعد وصفه للمصالحة في المعموديّة: «لا طريق آخر يقودنا إلى السماء، وطننا الحقيقيّ، مثل الهرب وترك الشرور الأرضيّة، والواسطة للبلوغ إليه هي التشبّه بالله»[٢٤]. في هذه الفكرة تلميحٌ واضحٌ لأفلاطون[٢٥] ولأفلوطين[٢٦]، إذ نجد عندهما النصّ ذاته. فكثيرًا ما يستعمل غريغوريوس تعابير هذَين الفيلسوفَين، مع بعض التصحيح، حسب نظرته المسيحيّة. وأحيانًا يلجأ إلى مقاطع كاملة لها دون أن يذكر مصدرها، ولكنّه يضيف إليها بعض الشروح التي تؤكّد أن هذه النصوص لغيره.

ويفسّر القديس غريغوريوس معنى رجوع النفس إلى ذاتها بأنه إهمال التعدّديّة الخارجيّة لأجل الوحدة الروحيّة. وهذه الوحدة شرطٌ لمعرفة الواحد، عملاً بالمبدإ القائل: «إن الشبيه يعرف شبيهه»[٢٧]. وثمرة الوحدة توحيد قوى النفس بإدارة الروح[٢٨]، وهو الرجوع إلى طبيعة النفس الحقيقيّة، «كصورة الله». لذا، تكون الحياة الحسيّة الحيوانيّة غريبة عن طبيعة الإنسان. فالإنسان الأول كان يضع كل سعادته في الله وحده[٢٩].

نلاحظ أن موضوع «الهرب» و«التوحّد» مأخوذ مباشرة عن أفلوطين[٣٠] وكذلك موضوع النظر، بهدوء، إلى الأمور اللامرئيّة. ويطبّق غريغوريوس هذه المراحل على حياة موسى[٣١].

أما في «**نشيد الأناشيد**» فيلتقي غريغوريوس مع أفلاطون. فالآية «إن كنتِ لم تعرفي نفسكِ، أيتها الجميلة بين النساء، فابرزي في إثر الغنم»[٣٢]، هي دعوة واضحة لمعرفة الذات، لأنّ الذي يعود إلى نفسه ليعرف «ما هو خاصٌّ بالطبيعة الإنسانيّة، أي العقل، يحتقر الحياة الجسديّة»[٣٣]. نرى في هذا الشرح نظريّة سقراط وأفلاطون: «**اعرف نفسك**». إنّ هذا المبدأَ أولُ محاولة فلسفيّة ليقوّم الإنسان نفسه. وقيمة الإنسان، حسب أفلاطون، في عقله ولا يمكن للإنسان اكتشاف قيمته إلاّ بالانعزال بعيدًا عن كلّ ما يبلبله ويشوّش عليه رؤيته الصحيحة لذاته. يتوسّع أفلوطين[٣٤] وأوغسطينوس وكذلك غريغوريوس في الفكرة نفسها ويشدّدون على التخلّي عمّا هو غريب عن الإنسان، فتجد النفس، حينئذٍ،

(٢٤) ٤٤، ١١٤٥
(٢٥) *Theaet.*, 176 A–B
(٢٦) *Enn.*, I, 2, 1
(٢٧) ٤٦، ٩٣ ج
(٢٨) ٤٤، ٣٣٢ ب
(٢٩) ٤٤، ٩٣ ج و ٨٩ ب
(٣٠) *Enn.*, VI, 2,8; 47;5,12
(٣١) ٤٤، ٤٥٦ج
(٣٢) نش ١: ٧
(٣٣) ٤٤، ٨٠٤أ – ٨٠٥أ
(٣٤) *Enn.*, VI, 9, 7

ذاتها في «حالتها الطبيعيّة الأصليّة»[٣٥]. وبمجرّد ما تعرف النفس ذاتها تعرف الله. لأنّ معرفة الذات الحقيقيّة ومعرفة الله مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا. ولا يمكن الوصول إلى هذه المعرفة، حسب أفلوطين وغريغوريوس، إلاّ بواسطة التطهير من كلّ ما هو حسيّ وخارجيّ، وتوحيد القوى في الخلوة. أليست النفس صورةً ومرآة لله؟[٣٦].

لا يوحّد غريغوريوس بين النفس والله كالأفلاطونيّة الحديثة. إنّ الله موجودٌ في النفس بطريقة فائقة الطبيعة وبواسطة النعمة. والحياة الداخليّة تقوم بتنمية نعمة العماد لا بتعرّف النفس إلى ذاتها، وإن كان غريغوريوس يشرح ذلك بتعابير أفلاطونيّة حديثة. هذا ما يظهر جليًّا في حديثنا عن معرفة النفس المطهّرة لله فيها...

ثانيًا – بُنية النَّفْس والأهواء

إنّ نهاية الطَّور الأول من الحياة الروحيّة تقوم في التطهير من الأهواء والحصول على عدم التأثّر أو عدم الألم. إنّ هذه التعابير مأخوذة عن الفلسفة، غير أن الكتّاب المسيحيّين يعطونها معاني مختلفة. فما هو معنى الألفاظ عند غريغوريوس؟

تعني الأهواء، من جهة، كلَّ ما يتعلّق بالحياة الحيوانيّة في الإنسان من ولادة وتغذية وتوالد ومرض وموت... ومن معرفة حسيّة ورغبة وشجاعة. وإن كانت هذه الطبيعة الحيوانيّة جيّدة بحدّ ذاتها، إلاّ أنّها تكوِّن في الإنسان نقطة الضعف وتسبّب سقوطه، وما «القميص من الجلد»[٣٧] الذي كسا الله به آدم وامرأته بعد سقطتها، إلاّ رمزٌ لهذه الطبيعة.

ومن جهة أخرى، تدلُّ الأهواء على مجموعة الأميال التي تقود الإنسان إلى الخطيئة. فهي ما نسمّيه الآن «الخطايا الرئيسيّة»[٣٨]. ويهدف التقشّف المسيحيُّ إلى محاربة هذه الأميال لا إلى محاربة الحياة الجسديّة بحدّ ذاتها، وبهذا يختلف عن التقشّف الأفلاطونيّ الذي يرمي إلى تحرير الروح من الحياة الحيوانيّة.

إنّ النفس، في نظر غريغوريوس، بطبيعتها، «صورة الله»، ولكنّها، بسقطتها لبست مختلف الأهواء، لهذا تكون غاية الحياة الروحيّة نزعَ هذه الأهواء من النفس لتعود إلى حالتها الأصليّة وإلى الفردوس. وما مراحل الحياة الروحيّة إلاّ مراحل هذه العودة. ولكن،

---

(٣٥) ٤٦، ٣٧٢ ج (٣٦) ٤٦، ٨٩ ج (٣٧) تك ٣: ٢١ (٣٨) ٤٤، ١٢٢٣ ج

لكي نفهم هذه المراحل علينا أن نفهم بُنية النفس «كصورة الله»، وعلاقة الأهواء التي لحقت بها بعد السقطة[٣٩].

أ – صورة الله «والقمصان الجلدية»: نجد أساس نظريّة غريغوريوس في الإنسان في نصّ سفر التكوين: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا»[٤٠]. والصورة مرادف للمثال وتعني الحياة الفائقة الطبيعة.

تدلّ الصورة عند أفلاطون على علاقة العالم الحسيّ بالعالم المعقول. أما عند أفلوطين فالصورة تدلّ على واقعيّة المشاركة، فهي تنطبق على العقل وعلى الكون وعلى الروح الإنسانيّة.

ويستعمل غريغوريوس كلمة صورة بمعانٍ مختلفة كأفلوطين. فمعناها، في الكلام عن سرّ الثالوث الأقدس، كما في القديس بولس[٤١] يختلف كليًّا عن معناها بالنسبة إلى الكون أو إلى الإنسان[٤٢].

ويقوم الشّبه بين الإنسان والله في المشاركة بالصفات الإلهيّة مثل الروحانيّة وعدم الهيولى[٤٣] والمَلَكيّة. وذلك، بالبرّ وعدم التأثّر والسعادة[٤٤] والابتعاد عن الشرّ والإدراك والعقل والمحبّة[٤٥]. الفضيلة ليست طبيعيّة ولكنها استمدادٌ من قداسة الله، وعدمُ التأثّر والألم تشبُّهٌ بحياة الله الذي وحده غيرُ متأثّر وغيرُ متألّم بحصر المعنى، والمحبّة، وهي الصفة الأساسيّة للحياة الصوفيّة، هي الله بالذات[٤٦].

هناك صفتان هامتان تتميّز بها النفس، «كصورةٍ لله». الانعتاق من الموت ومن الحياة الجنسيّة[٤٧]. ويعني الانعتاق من الموت عدمَ الفساد، وهو من صفات الروح عند الأفلاطونيّين[٤٨]، أما عند غريغوريوس فعدم الفساد هو الله نفسه[٤٩]. هكذا يكون عدم الفساد في الإنسان المتأله مشاركة في الحياة الإلهيّة، ويكون الموت، في هذا المنطق، الابتعاد عن الله.

والانعتاق من الحياة الجنسيّة، (ما دام الله خلق الإنسان ذكرًا وأنثى، والحياة الجنسيّة

---

(٣٩) ٤٤، ٣٧٣ ب
(٤٠) ١: ٢٦
(٤١) كو ١: ١٥
(٤٢) ٤٤، ٨٠٥و ١٦١د؛ ٤٥، ٥٣٦ب
(٤٣) ٤٦، ٤١ج
(٤٤) **في الخلود** ٤٤، ١٣٦ ج ود
(٤٥) ٤٤، ١٣٧ أوب
(٤٦) ٤٤، ١٣٧ج
(٤٧) ٤٤، ٨٩٥ أو ٦٩٩ ب و٢٢٦؛ ٤٦، ٢٤١دو٢٨٤ج
(٤٨) *Enn.*, II, 1, 2; III, 6, 10
(٤٩) ٤٤، ١٢٥٧ أ

بحدّ ذاتها ليست سيِّئة) يعني انتشار الحياة، مبدئيًّا، على طريقة الملائكة، وإعطاء الحياة، على طريقة الحيوان، نتيجة السقطة[٥٠]. إن هذه الفكرة، وهي أن الإنسان المخلوق على صورة الله ليس ذكرًا ولا أنثى، توجد عند فيلون[٥١]. وهي فكرة هامة بالنسبة إلى حالة التبتّل. فبالبتوليّة يعود الإنسان إلى طبيعته الحقيقيّة، كما كان في الفردوس، ويستبق وضعه بعد القيامة[٥٢]. إنّها ليست ضروريّة للخلاص[٥٣] ولكنّها تساعد على القداسة. فالإنسان الذي حقّق الصورة تحقيقًا كاملاً هو يسوع المسيح[٥٤].

ومن صفات الله السعادة وهي، حسب غريغوريوس: «مجموع الخيرات كلِّها وكمالها، وهي في الله، لأنّه وحده السعيد حقيقة. إنّها تتضمّن عدم الفساد والخير والجمال، الذي لا يوصف والحُسن الذاتي وكمال القدرة والفرح الدائم». وما سعادة الإنسان إلاّ مشاركة في سعادة الله. ولهذه المشاركة «درجات تزداد بازدياد نموّ الحياة الروحيّة. فبمقدار ما يكون الإنسان سعيدًا، بقدر ذلك يشبه الله»[٥٥]. وأولى درجات السعادة الابتعاد عن الشرّ. كما أن السعادة غاية الحياة الفاضلة[٥٦].

إذاً، طبيعة الإنسان المخلوقة على صورة الله تتمتّع بميزات الحياة الإلهيّة، ولكن الطبيعة التي نختبرها ونحياها غيرُ الطبيعة التي أرادها الله في البداية والتي ستكون، في النهاية، في السماء. والسبب هو أنه أضيف إليها ما يسمّيه غريغوريوس «الأقمصة من جلد»، وهي الحياة الحيوانيّة[٥٧].

يرى أوريجينوس في «الأقمصة من جلد»، التي ألبسها الله لآدم، بعد الخطيئة، الجسد نفسه، أما غريغوريوس فيرى فيها الطبيعة الحيوانيّة كالحبَل والولادة والرضاعة والغذاء والشهوة والمراهقة والنضوج ثمّ الشيخوخة والمرض والموت[٥٨]. إنّها، إذاً، غيرُ الجسد، بحدّ ذاته، إنها، حصرًا، وضعٌ جسديّ، وهذا الوضعُ غريبٌ عن الطبيعة الحقيقيّة، وهي «صورة الله». يؤكّد غريغوريوس أنّ الإنسان خُلق بجسدٍ ولكن غيرِ الجسد الذي نملكه. إنّه جسدٌ نيّر أشبه بالذي سيكون لنا في الآخرة. إنّه لا يعرف الفساد ولا يحتاج إلى طعام ونوم وممارسة الزواج[٥٩]. إنّه روحانيٌّ، حسب تعبير بروكلس وشرح فيلون[٦٠].

---

(٥٠) ٤٤، ١٨٩ ج (٥١) *De mundi opif.*, 46 (٥٢) ٤٤، ٣٨١ أ
(٥٣) ٤٤، ٣٥٣ أ (٥٤) كو ١: ١٥؛ ٤٤، ٣٧٤ ب (٥٥) ٤٤، ١١٩٧ أوب؛ ٤٣٣ ب وج
(٥٦) ٤٤، ٤٨٥ ج (٥٧) ٤٥، ٢٧ (٥٨) ٤٦، ١٤٨ د
(٥٩) ٤٦، ١٠٨ أ (٦٠) *Leg. All.*, II, 56

من هذا الوضع الغريب في الإنسان ينتج النزاع الداخليّ[٦١]: من جهة إنّه شبيهٌ بالجمال الإلهيّ بنفسه المخلوقة على صورة الله، ومن جهة أخرى، إنه قريبٌ من الحيوان بأهوائه وأمياله المنحرفة وحاجاته الطبيعيّة. غير أنه يحنّ دائماً إلى حالته الأولى. ولا يمكنه تحقيق التوازن بين العناصر التي تكوّنه إلاّ بالحياة الروحيّة.

ويذكّرنا غريغوريوس أن «الأقمصة» أو الأثواب، تستعملُ لوقتٍ ولحاجةٍ ما، ثمّ تُخلع وتوضع جانبًا. إذن ليست الأثواب جزءًا من الجسم بل خارجيّة، وليست عاطلةً بحدّ ذاتها، لأنّ الله لم يخلق شيئًا عاطلاً. وقد ألبس الله الإنسانَ هذه الأقمصة حتى يترك له المجال ليختار بين طريقين، الفضيلة والرذيلة، بملء حرّيته[٦٢].

فخبرته للشر تولّد فيه القرف والكراهية وتحمله على الرجوع، بحرِّية، إلى الخيرات الروحيّة[٦٣].

٢ً - الأحصنة المجنّحة: إنّ الكلام عن «الأقمصة من جلد» يقودنا إلى الكلام عن الأهواء وهي الغضب والشراهة والطمع والشهوة والبخل والخوف والجرأة والحزن[٦٤]... ويحصر أفلاطون هذه الميول في اثنين أساسيّين هما: الشهوة الحسيّة والغضب[٦٥]، بينما يثبت غريغوريوس أنها موجودة في الطبيعة وليست هي الطبيعة. إنّها حول النفس وليست هي النفس[٦٦]، فتكون، إذن، عناصر طفيليّة في الإنسان وقد وُجدت فيه نتيجةَ الحياة الحيوانيّة، وهي ضروريّة لهذه الحياة للحفاظ عليها والدفاع عنها[٦٧]. فهي، بحدّ ذاتها، غيرُ عاطلة، مثل «الأقمصة من جلد» التي تحدّثنا عنها، والإنسان، بإرادته وحرّيته، يستطيع توجيه أمياله للخير أم للشرّ، كالحديد الذي يمكننا أن نصنع منه محراثًا أو سيفًا. المهمّ أن يسيطر العقل، وهو العنصر الأساسيّ في طبيعتنا الأصليّة، على ما أضيف إلينا من الخارج. فكما أعطي للإنسان أن يملك على الحيوانات، أعطي له، أيضاً، أن يملك على أهوائه، حتى لا تقوده إلى الرذيلة[٦٨].

ويشدّد غريغوريوس على أنّ الأهواء، في وضع الإنسان الحاليّ، جزءٌ من تكوينه، فلا يمكن اقتلاعها منه، ولكن يجب أن يحسن استعمالها، وبهذا يتّفق غريغوريوس مع

(٦١) ٤٤، ١٩٢ د
(٦٢) ٤٦، ٥٢٢ د
(٦٣) ٤٦، ٥٢٤ ب
(٦٤) ٤٤، ١٩٢ ج
(٦٥) *Rep.*, 611 D
(٦٦) ٤٦، ٥٦ ج
(٦٧) ٤٦، ١٩٢ ب
(٦٨) ٤٦، ٦١ ب

الأفلاطونيّة التي تنظر إلى الأهواء كعناصر غريبة عن النفس، في الوقت الذي تبحث فيه عن طريقة لحسن استخدامها لكي يصل الإنسان إلى درجة عدم التأثّر بها.

ولعدم التأثّر وجهان، وجهٌ بالنسبة إلى الآخرة حيث نتحرَّر من التعرّض للموت ثانية وللحياة الجنسيّة، ووجه بالنسبة إلى الحاضر بالبتوليّة والتطهير الصوفيّ.

يقوم حسنُ استعمال الأهواء، لا بهدمها بل بإرجاع النظام المفقود، بالخطيئة، إلى النفس وذلك بسيطرة الروح على النزوات والشهوات الحسيّة الحيوانيّة، كما يسيطر الإنسان على الحيوانات.

يتوسّع غريغوريوس بهذه الفكرة في «**حياة موسى**»[٦٩]، بعد أن توسَّع بها أفلاطون في كتاب «**الجمهوريّة**». إنّ الأهواء، بنظر أفلاطون، غريبةٌ عن النفس ولكنها نتيجةٌ حتميّةٌ للرباط الموقت بين النفس والجسد[٧٠]. كما أن غريغوريوس، في درسه النفس والقيامة، يراجع، تقريبًا حرفيًّا، ما ورد في أسطورة «فيدر» (Phèdre)[٧١] لأفلاطون ويُشبّه فيها النفس بالحوذيّ الذي، إذا ما سيطر على الأحصنة، لا يحصل على أيّ ضرر، ولكنه، إذا فقد سيطرته ووقع، جمحت الأحصنة وقادته إلى ما لا تُحمد عقباه[٧٢]. ويوضح فيلون التشبيه بقوله: «الحوذيّ هو الروح والأحصنة الأهواء»[٧٣].

إذاً، نحن أمام احتمالين: إما سيطرة العقل على الأهواء فتتحوّل الشهوة إلى شجاعة والشهوات الحسيّة إلى رغبات في الخيرات الإلهيّة[٧٤]، وإما سيطرة الأهواء على العقل فتتحكّم الرذيلة بالإنسان وتحصل الكارثة[٧٥].

ولنلاحظ أنه يجب السيطرة على الأهواء لا لتجنّب ضررها، بل لتصبح لنا حليفة في الصعود نحو الفضيلة. هذا ما يلمّح إليه أفلاطون في أسطورة «فيدر» ويوضحه غريغوريوس في شرحه للمزامير بقوله: «إنّ الشهوة الغضبيّة حيوانٌ نافعٌ عندما تطيع العقل وتقود النفس إلى القمم بقدر ما يسيّرها العقل بلجامه»[٧٦]. إنّ الميل، إذاً، خادمٌ مفيدٌ ما دام ينقاد للعقل.

وفي مكانٍ آخر، بعد التحدّث عن علاقة «الصورة» بالأهواء، يتوصّل غريغوريوس

---

(٦٩) ٤٤، ٣٣٢ ب
(٧٠) *Ref.* 611, B–D
(٧١) 254 A–D
(٧٢) ٤٦، ٦١ ج
(٧٣) *Leg. All*, II. 99
(٧٤) ٤٦، ٦١ ج
(٧٥) ٤٤، ٥٦٢ أ
(٧٦) ٤٤، ٤٧٧ ب

إلى هذه النتيجة: إن الغاية من الحياة الروحيّة هي أن تقود النفسُ الأهواءَ إلى مراميها السامية وتجعل منها حلفاء لا العكس. فالمبادرة، إذن، للنفس المخلوقة «على صورة الله» لا للأهواء[٧٧].

يبقى السؤال: بعد أن تنقاد الأهواء إلى النفس وتصل هذه إلى طور المشاهدة والاتحاد بالله، أيُّ دورٍ يبقى لهذه الأهواء؟ هل تزول في هذه المرحلة أم تبقى وتتجرّد كليًّا من أيّ ميلٍ دنيويٍّ ومنحرف؟ عن هذا السؤال يجيب غريغوريوس بلسان شقيقته ماكرينا[٧٨] أن النفس التي وصلت إلى امتلاك الله لا تعود بحاجة إلى أميال تدفع بها، إنما اللهُ وحدَه وحضورُه فيها كافٍ ليحملها على البقاء في أجوائه. ولكن المكوث مع الله لا يعني عدم تقدّمها في الفضيلة، بالعكس، إنها تزداد، شيئًا فشيئًا، في التسامي عن الأرضيّات نحو السماويات، وفي الطوعيّة لجذب الله إليها[٧٩].

٣ – طغيان الأهواء: في درسنا بُنيةَ النفس عند غريغوريوس رأينا أن الإنسان مزيج من «صورة الله» ومن «أقمصة من جلد» ترافقها الأهواء[٨٠]. والأهواء عواملُ نشطة فهل تجرُّها الصورة أم إنّها تجرُّ هي الصورة؟ في المركبة، الأحصنة هي التي تجرّ الحوذيَّ لا الحوذيُّ المركبة؛ وإذا كانت الأحصنة جموحة، فإنها توصل راكبها إلى الهلاك.

إنّ كلمة أهواء، عند غريغوريوس، غير واضحة، فتارةً تعني الأميالَ الطبيعيّة الحيوانيّة وطورًا تعني فسادها[٨١].

ولك لا يلبث غريغوريوس أن يوضح فكرته بالنسبة إلى يسوع، الكلمة المتجسّد، فيميّز في الهوى معنيَين: حصريًّا ومجازيًّا. المعنى الحصريّ يُطبَّق على الأهواء المنحرفة، التي تجرّ الإنسان إلى الرذيلة، وقد كان المسيح غريبًا عن مثل هذه الأهواء. والمعنى المجازيّ يُطبَّق على حاجات الطبيعة الحيوانيّة من أكل وشرب وولادة[٨٢]... وهي، بحدّ ذاتها، جيّدة، وقد شعر المسيح بها ككلّ إنسان. نستنتج من هذا التمييز أن الميل الطبيعيّ جيّد ولكن انحرافه وشذوذه عن أغراضه الطبيعيّة هو السيّئ. وهذا الانحراف يقود الإنسان إلى الشرّ والرذيلة. ويمكننا أن نسمّي مع غريغوريوس الأميال المنحرفة بالحيوانات، فاللذة الحسيّة، مثلاً، تشبه الحيّة والغضب الدودة الوحيدة[٨٣].

---

(٧٧) ٤٤، ١٩٣ ج (٧٨) ٤٦، ٨٩ ج (٧٩) ٤٤، ٤٠١ أ (٨٠) ٤٥، ٣٧
(٨١) ٤٤، ٤١٧ ج (٨٢) ٤٥، ٧٣ (٨٣) ٤٤، ١١٧٢ ب، ٥٨٨ أ، ٧٠٤ د

قد سبق أفلاطون، في الكتاب التاسع من جمهوريّته[٨٤] إلى تشبيه الأهواء المختلفة بحيوان أسطوريّ له عدة رؤوس كلّها مضرّة أو مفترسة مثل الأسد والحية. ويضيف فيلون، معتمدًا على الكتاب المقدّس، «أن الحيوانات، ككائنات فاقدة العقل، رمزٌ للغرائز والأهواء في نفس الإنسان. لأنّ الغرائز تتنافى والعقل، لهذا لا يمكننا القول إنّ الأهواء حليفة لنا بالمعنى الحصريّ، لأنّها، بطبيعتها، عدوّتنا»[٨٥].

ويذهب غريغوريوس إلى أكثر من ذلك ويؤكّد تحوّل الإنسان إلى حيوان نتيجة ارتكابه الخطيئة وخضوع إرادته إلى الهوى المنحرف[٨٦]. إنّ صورة الله تترك المكان لصورة الحيوان. كم من إنسان، بإرضاء شهواته المنحرفة ينحطّ إلى درك الحيوان الذي يمثّل إحدى تلك الشهوات[٨٧] لأن الإنسان في هذه الحالة، يصبح فاقد العقل والإرادة وبالتالي فاقدًا لصورة الله ولا يبقى فيه إلاّ الطبيعة الحيوانيّة. إنّه بحالة رفاق «أوليس» (Ulysse) الذين سُحروا وأَخذوا هيئة الحيوانات. فبالنتيجة، سحرُ الخطيئة لا يؤلّه الإنسان بل يحطّه إلى الحيوانيّة[٨٨].

وليس وضعُ المسيحيّ الخاطئ أفضلَ من غيره: بالعكس، وأكثر من ذلك، إنه يحمل غيرَ المسيحيّين على احتقار المسيحيّة[٨٩].

وكذلك الإنسان الذي يتحلّى بصفات أو بفضائل ويعيش في حالة الخطيئة أو يسترسل إلى بعض الأهواء والانحرافات، إنه لأشبه بمسخ أو وحشٍ، له جسمُ إنسانٍ ورأسُ حيوان، يختلف مع اختلاف نوع الرذيلة المسيطرة عليه[٩٠].

وللأهواء المنحرفة تأثيرٌ آخرُ على الإنسان وهو الاستبداد أو الطغيان. ويرى غريغوريوس في «**حياة موسى**»، في ظلم الفراعنة لليهود صورةً لاستبداد الأهواء بالإنسان الذي يستسلم لها. إنّ رذيلة الدنس والبخل، مثلاً، لا تترك للإنسان مجالاً للراحة. إنّها دائمًا تتطلّب المزيد ولا ترتوي أبدًا[٩١].

نذكر أن الحريّة هي من خصائص «الصورة الإلهيّة»، وبفضلها يشعر الإنسان أنه معتَقٌ من أيّ مانع لتحقيق هدفه، وهو محبّة الله. بينما الهوى المنحرف عبوديّة مرّة. إنه يستعبد قوى النفس، كخَدم، لإرضاء رغباته وكلّ ما يتطلّب[٩٢]...

ثمّ إنّ غريغوريوس، كأفلاطون، يُعلّم أنّ مركز العقل هو في الدّماغ، وأنّ الرأس هو

(٨٤) *Rep.*, 589 A (٨٥) *Lois allégoriques*, II, 40 (٨٦) ٤٤، ٥٨٨أ، ٤١٦أ، ٦٠٨د
(٨٧) ٤٤، ٣١٦، ٩٤٥ (٨٨) ٤٤، ٤٢٨ ج (٨٩) ٤٦، ٢٤٥ ب
(٩٠) ٤٦، ٢٥٧ أ (٩١) ٤٤، ٣٦٤ د (٩٢) ٤٤، ١٢٢٣ ج

كحصنٍ لكلّ الجسم. فإذا استولت الأهواء على الحصن استعبدت بالفعل ذاته، كلّ الجسم. ويلتقي أيضاً غريغوريوسُ أفلاطون[٩٣] في نظريّة طغيان الأهواء ومعنى الحريّة. ليست الحريّة نفسيّةً وروحيّة بل سياسيّة بمعنى الاستقلال بالنسبة إلى أي ضغط، مثل حريّة الرأي والصحافة... وإذا أردنا تطبيق هذا التحديد في النطاق الداخليّ، نستطيع القول: إن الحاكم، إذا كان عبدًا لأهوائه، لا يكون حرًّا حقيقة، والعبد، إذا كان حرًّا من أهوائه، يمتلك الحريّة الحقيقيّة.

نجد وصفًا مسهبًا لظلم الأهواء في الكتاب التاسع من «**جمهوريّة**» أفلاطون وفي «**حياة موسى**» لغريغوريوس، حيث يشبّه الأهواءَ الطاغية بالمصريّين والإنسانَ المستعبدَ بالعبرانيّين[٩٤].

وفي نهاية البحث في الحريّة والاستعباد سنرى أنّ خدمة الله والتعبّد له هي الحريّة الحقّة.

ثالثًا – الفردوس المستعاد

كلّ مفهوم التقشّف، وهو الموضوع الأهمّ في الطَّور الأول من الحياة الروحيّة، متعلّقٌ بشرح لكلمة عدم التأثّر أو عدم الانفعال، والحال، أنّا لا نتمكّن من هذا التوضيح دون الرجوع إلى معنى الهوى. لذا وجب علينا التذكيرُ أن للهوى معنيَين: الأول الانحراف نحو الشرّ، والثاني الحاجة الطبيعيّة في الجسد وهي «القمصان الجلديّة». وبالتالي يأخذ عدم التأثّر بدوره معنيَين بالنسبة إلى الفضيلة وبالنسبة إلى الموت والفساد.

ولما كانت غايةُ التقشّف محاربةَ الأهواء، وهي الخطايا الرئيسيّة، التي تعيق نموَّ الحياة الإلهيّة في النفس، كان لعدم التأثّر معنًى روحيٌّ لا معنى طبيعيّ.

إنّ «الصورة الإلهيّة» تعود إلى نفس المعمَّد ولكن الأهواء تبقى فيها كمبدإ للخطيئة وكمَيل إلى الشرّ[٩٥]. لهذا يعرض غريغوريوس على المعمَّد أن يتوب توبة داخليّة وألاّ يكون مثلَ شكٍّ بالبقاء على حياته السابقة، كما أنّه يطلب منه محاربة الأميال العاطلة الكامنة فيه، لتنتصر فيه الحياة الجديدة التي قبلها. بهذا يقوم معنى الحياة التقشفيّة الحقيقيّ، وما هذه

(٩٣) *Rep.*, 577 D (٩٤) ٤٤، ٣٦٤ د (٩٥) ٤٤، ٤١٦ أ

إلاّ امتدادًا للعماد بوجهَيه: التخلّي أو الموت والقيامة. إنّها، مثلاً، تجديد «لصورة الله» وعودة إلى الفردوس(٩٦).

ولمّا كانت مراحل السقطة كالتالي: الإنسان صورة الله – القمصان والجلد – الأميال المنحرفة، تكون مراحل العودة إلى الصورة الأصليّة باتّباع الخط العكسيّ وذلك بتجريد الصورة من كلّ ما أضيف إليها. وبتفصيل أوسع، يقول غريغوريوس إنّ العدوّ الخدّاع استغلّ اللذة ليسقطنا، فحصل الخجل والخوف لدرجة أنّ آدم وحواء اختفيا من وجه الله، ثمّ أُلبسا «قمصانًا من جلد» عوضاً من ورق الشجر، وأخيرًا نُفيا إلى مكان حيث أعطي لهما الزواج بديلاً عن الموت.

في طريق العودة إلى المسيح نبدأ بالطرف الأخير فنتخلّى عن الزواج ثمّ نترك «القمصان من جلد» وهي الأفكار الجسديّة فلا يبقى فينا ما نخجل منه ونخبئه، ثمّ نتجرّد عن مغريات النظر والذوق، ونتّحد أخيرًا بالخير الحقيقيّ الوحيد ونستعيد الثقة البنويّة والصداقة مع الله(٩٧).

مقابل الأهواء، التي بدت كطلاءٍ للحياة الحيوانيّة وكعبوديّة، يضع غريغوريوس عدم التأثّر والثقة البنويّة المتحلّية بالحريّة، لأنّ الحريّة هي الصفة الجوهريّة لتشبّهنا بالله.

أً – محاربة التجارب: التجربة واقعٌ يشغل مكانًا هامًّا في مؤلّفات غريغوريوس ولاسيّمَا في **حياة موسى**». إنّه يرينا الشيطان يثير الصعوبات والمشاكل للنفس التي اختارت طريق الفضيلة وذلك بمحاولته منعها من النظر إلى السماء وتوجيهها نحو الأرض(٩٨).

إنّ أولى التجارب وأهمَّها، في نظر غريغوريوس، هي اللذة الحسيّة. بها تنقاد الطبيعة نحو الشرّ(٩٩) بطريقة عفويّة. وفي حال السيطرة على هذه التجربة، لا تنجو النفس من تجربة أخرى هامّة، وهي الكبرياء(١٠٠).

ويلاحظ غريغوريوس أنّ التجربة تقوى وتتنوّع تبعًا لدرجة الكمال التي وصلت إليها النفس. وتدوم التجربة ما دامت الحياة ولا ينجو منها أحد. إنّما النفس التي وصلت إلى درجة عدم التأثّر تصبحُ، بفضل عمل النعمة فيها، غيرَ معرّضة لمغريات الأهواء(١٠١).

التقشّف هو الصراع ضدّ الأهواء. ويعتبر غريغوريوس النفس، في هذه المرحلة،

---

(٩٦) ٤٦، ٣٧٤ ج و د (٩٧) ٤٤، ٧٦٥ أ (٩٨) ٤٤، ٣٤٣ د
(٩٩) ٤٤، ٤٢١ د (١٠٠) ٤٤، ٤١٧ ب (١٠١) ٤٤، ٤١٢ أ

محاربة، سلاحها الثقة والإقدام والشجاعة[١٠٢]. الحياة القشفة صعبةٌ وقاسية، ويشبّهها غريغوريوس مرارًا بالرمّانة، التي بها قشرة قاسية، جافة ولكن، عندما نفتحها، نجد منظرًا جميلاً وفاكهة لذيذة عذبة، هكذا الحياة القشفة. إنّها لا تُغري بمظهرها ولكنّها مثقّلة بالآمال السعيدة لليوم الذي تنضج فيه ثمرتها[١٠٣]... ولكي تسهُل علينا محاربة الأهواء يكفي أن ننظر إلى من قبِل الآلامَ والموت لأجلنا. فبمجرّد اتجاهنا نحو الصليب، نجعل حياتنا مائتةً عن العالم ومصلوبة[١٠٤]...

ويعطينا غريغوريوس بعضَ التوجيهات الحكيمة لنُحسن مقاومة التجارب: أول نصيحة تقوم بأن نوقف التجربة في بدء تحرّكها لنتجنّب نتائجها. فإذا ما قمعنا الشهوة والغضب لا نخشى لاحقًا، الزنى والقتل. كما أنّنا، عندما نضرب الحيّة على رأسها نميتُها كليًّا[١٠٥].

ثمّ إنّ الشيطان هو العدوّ الأكبر للإنسان. هو الذي سبّب الخطيئة الجدّيّة وهو الذي يوحي بارتكاب الخطايا الفعليّة. ينتج من هذه النظرة أنّ التجربة حربٌ روحيّة ضدّ «ولاة هذا العالم، عالم الظلمات»[١٠٦]، وثمن هذه الحرب الحياة الإنسانيّة. إذاً، نحن أمام مأساة[١٠٧]. ولكن الإنسان ليس وحده ضدّ عدوّه، إنّما تساعده، في حربه، ثقافتُه الدنيويّة، كأداةٍ توعيةٍ وتربية، شرط أن تكون هذه الثقافة خاضعةً للثقافة الدينيّة[١٠٨].

وفي المجال الروحيّ، تقوّي النفسَ ضدّ عدوها ممارسةُ الأسرار، ولاسيّما سرّ التوبة[١٠٩]. كما أنّ لنا حليفًا ومحاميًا جبّارًا في شخص ملاكنا الحارس، الذي يقف أبدًا إلى جانب النفس ليساعدها[١١٠]. ويوجد مقابل الملاك الحارس، شيطانٌ حارسٌ لعمل معاكس[١١١]. يؤكد غريغوريوس ذلك تحت تأثيرات أوريجينوس[١١٢].

٢ً – عدم التأثّر بالانفعالات: يتّفق كلّ الكتبة المتأثّرين بأفلاطون على أن عدم التأثّر غاية الفضيلة وعلى أنّ التطهير هو الواسطة للبلوغ إليه. إنّ الفضيلة وعدم التأثّر والتطهير تؤلّف عناصر ثلاثة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا حسب أفلوطين[١١٣] وغريغوريوس، بينما يريد الرواقيّون القضاءَ كليًّا على الأهواء.

(١٠٢) ٤٤، ٣٣٦ د (١٠٣) ٤٤، ٣٦٩ ب، ٤١٧ ج، ٤٢٧ د، ٩٢٩ ب، ٩٦٩ ج
(١٠٤) ٤٤، ٤١٣ د (١٠٥) ٤٤، ٣٥٣ ب، ٤٢٤ د (١٠٦) أف ٦:١٢
(١٠٧) ٤٤، ٣٢٨ د، ٣٤٤ ب، ٤٢١ د (١٠٨) ٤٤، ٣٢٩ ج (١٠٩) ٤٤، ٤١٣ ب
(١١٠) ٤٤، ٣٣٧–٣٤٠أ (١١١) ٤٤، ٣٤٠أ (١١٢) *De princ.*, III, 2,4 (١١٣) *Enn.*, 12,5

إنّ عدم الشعور بالأميال وعدمَ التأثر صفةٌ من صفات الله[١١٤] وبذلك تقوم سعادته. لذا، لا يتردّد غريغوريوس عن التأكيد أنّ عدم التأثر هو الحياة الفائقة الطبيعة أو النعمة المبرّرة، التي تشترك بها النفس بالحياة الإلهيّة. إنّها لا تقوم، إذاً، بإلغاء الأهواء الطبيعيّة بل بإلغاء انحرافها. إنّ النفس المتحرّرة من الانحرافات تصبح أشبه بالإنسان قبل سقطته وخروجه من الفردوس أو أشبه بالملائكة العائشين في حالة النعمة والطهارة الدائمة. وأول ثمرة لحياة النعمة هذه أو للتخلّص من تأثير الأهواء وشذوذها هي السلام الداخليّ والهدوء العميق الذي لا يعكّره شيء[١١٥].

ولبلوغ هذه المشاركة، يحاول الإنسان التشبّه بالله أكثر فأكثر وذلك بإنماء الحياة الروحيّة فيه. وما هذا التشبّه إلاّ القداسة. وفي هذه الحالة، يعني «عدم التأثر» القداسة المسيحيّة بالذات[١١٦].

هذا المفهوم «لعدم التأثر»، كمشاركة لحياة الله أو كنعمة مبرّرة يبعدنا كلّيًّا عن مفهوم الفلاسفة ويضعنا في المفهوم المسيحيّ الصرف[١١٧].

ولكن، تقربُ من معنى «عدم التأثر» كقداسة، الطهارةُ الطبيعيّة كما وردت في كتاب «**فيدون**» حيث يعرض أفلاطون أن كلّ ما هو إلهيّ طاهر، وبما أن الشبيه فقط يستطيع مشاركة الشبيه، تصبح الطهارة شرطًا أساسيًّا لكلّ مشاركة مع الله. ونجد الفكرة نفسها عند أفلوطين[١١٨]. أمّا عند غريغوريوس فإنّ الطهارة وعدم التأثّر هما صفتان إلهيّتان لا تقومان بإزالة الأوساخ الأرضيّة والنجاسات الأدبيّة، كما رأينا، بل بإعطاء الله حياته للنفس. «إنّ الطبيعة الإلهيّة، يقول غريغوريوس، هي طهارة، والنفوس تتّحد بالطهارة الإلهيّة برغبتها في عدم الفساد»[١١٩]. ويمكننا القول مع غريغوريوس، إنّه بواسطة الطهارة و«عدم التأثّر» بالأهواء المنحرفة نتوصّل إلى عدم الفساد. فالنفس تعرف الله بقدر ما تعرف ذاتها أنّها صورة الله، وهذا استنادًا إلى التطويبة: «طوبى لأنقياء القلوب فإنّهم يعاينون الله»، لأنّ الإنسان، كصورة الله، حاصلٌ على الطهارة وعدم الفساد و«عدم التأثر» بالأهواء. وكلّ هذه الصفات من جوهر طبيعة الله، وهي تُختصر بالنعمة المبرّرة التي

(١١٤) ٤٤، ١٢٤١د، ١١٢٨د
(١١٥) ٤٤، ٧٧٦أ، ٨٥٧أ، ٩٤٨أ
(١١٦) ٤٤، ٢٨٠ب
(١١٧) ٤٤، ٨٢٤ج
(١١٨) *Enn.*, II, 9, 18
(١١٩) ٤٤، ١١١٢أ، ٧٠٧أ

تؤلّهنا[١٢٠]. تنمو هذه النعمة المبرّرة بممارسة الفضائل. وتعني الفضيلة، عند أفلاطون مثلاً، «القيَم»، في النطاق الأخلاقيّ والقداسة في النطاق الدينـيّ. ويؤكّد غريغوريوس مع أفلوطين أنّ الله هو مثال الفضائل وأنّ القداسة، وهي ممارسة الفضائل، تجعلنا نتشبّه بالله، المثال الأسمى، ونشاركه في الطبيعة الإلهيّة[١٢١].

إنّ الفضائل على أنواعها، ومن أهمّها الطهارة، وعدم الفساد وعدم التأثر، كلّها تنبع من الله، مصدرها الجوهريّ والأساسيّ. وتفيض في النفس كما أنّ أشعّة الشمس التي تغمرنا بنورها وحرارتها تصدر من الشمس، وكما الرائحة الطيّبة، التي تنعشنا، تفوح من الطيب. وكما أنّنا نعرف نوع الطيب من رائحته والشمس من أشعّتها كذلك نعرف الله من الفضائل التي نتحلّى بها. فنَفْسُنا، والحالة هذه، تصبح كمرآةٍ تنعكس فيها صورة الله[١٢٢].

وحالة الفضيلة هي الحالة التي كان فيها الإنسان قبل خروجه من الفردوس وقد أعادها له المسيح مع باقي الإنعامات من عدم الموت والفساد والتأثّر ومن قداسة، وهي كمجموعة صفات خاصة «بالصورة الإلهيّة» التي كنا نتمتّع بها قبل السقطة[١٢٣].

لا تقوم القداسة، في نظر غريغوريوس، على ممارسة فضيلة واحدة بل على ممارسة جميع الفضائل. وتوضيحاً لفكرته، يعطي مَثَل العقد الذي يزيد جمالاً بقدر ما يحتوي على لآلئ عديدةٍ ومتنوّعة[١٢٤]. لذا لا يتوقّف عند الفضائل الأساسيّة الأربع وهي: القوّة والعدل والفطنة والقناعة، بل يتطرّق إلى العديد من الفضائل المسيحيّة، دون التمييز بين الفضائل الأدبيّة والإلهيّة، لأنّ الفضائل، على اختلافها، تعبّر عن مظاهر الصورة. إنّها بمثابة الألوان للصورة التي تعطي للحياة الفائقة الطبيعة مزيدًا من الرونق والجمال[١٢٥].

ويمكننا اختصار كلّ ما سبق بأن على النفس خلع الإنسان العتيق لتلبس الجديد وهو المسيح، وهكذا تعود إلى الصورة، لأنّ حياة «عدم التأثّر» بالأهواء المنحرفة ليست غيرَ حياة المسيح ذاته. وما التقشّف إلاّ امتداد لنعمة العماد، ومشاركة في سرّ المسيح.

من هنا نرى أنّ غريغوريوس، وإن أخذ تعابيره من الفلاسفة، إلاّ أنّه أعطاها معانيَ مسيحيّة.

---

(١٢٠) ٤٤، ١٠٩٦ ج، ١٢٧٢ أ

(١٢١) ٤٤، ١١٧٧ أ

(١٢٢) ٤٤، ٨٢٤ ج، ٧٤٩ د؛ ٤٦، ٢٦١ ج

(١٢٣) ٤٤، ٨٧٢ أ، ١٠٩٥ ج

(١٢٤) ٤٤، ٨١٧ ب

(١٢٥) ٤٤، ٧٨١ د، ٩٦١ ب

٣ – حريّة أبناء الله : من الامتيازات التي كان ينعم بها آدم في الفردوس «حريّة أبناء الله». إنّها كتتويج أو تكميل «لعدم التأثّر» من الأهواء. فالإنسان الذي سيطر على أهوائه لدرجة «عدم التأثّر» بها، يسترجع حريّة علاقته مع الله ويجرؤ على المثول أمامه ويعود إلى الدالّة معه. إنّ الشعور بهذه الحريّة والثقة لدليلٌ على أنّ النفس انتهت إلى آخر مرحلة التطهير، وهو عودة النفس إلى الفردوس وإلى الصداقة مع الله. فلا مجال، بعد، للخجل والخوف الذي استحوذ على آدم وحواء بعد الخطيئة، لأنّ البرارة التي تحصل عليها النفسُ بالتطهير تبعد عنها الخجل، وبإعادة الصداقة يزول الخوف. ولا ننسَ أنّ العماد هو الذي يعيد النفس إلى حالتها الأولى وأنّ الحياة الروحيّة تنمّي وتقوّي مفعوله(١٢٦).

ولكن عندما يسترسل الإنسان لأهوائه، ولاسيّمَا اللذّة الحسيّة الوهميّة، يخجل من نفسه ويشعر بوخز الضمير، فيهرب من وجه الله. ولكي يسترجع حريّته وثقته السابقة، عليه أن يُرجع لضميره الانشراح وذلك بتطهيره من الخطيئة، وعندئذ يجرؤ على مناداة الله «أبًا» ويشعر، في الوقت نفسه، بالحريّة(١٢٧).

ويفهم غريغوريوس الحريّة لا كما فهمها الفلاسفة، أي حريّة الاختيار، بل كوضعٍ في مجتمع، أي إنّ النفس لم تعد أمةَ أهوائها وميولها المنحرفة، بل أصبحت ابنةً لله؛ تتمتّع بجميع الحقوق التي فقدتها، وتتكلّم مع الله كما يتكلّم الابن مع أبيه، لأنّها، كصورة الله؛ مساويةٌ له، نوعًا ما، وسيّدةٌ كما هو سيّد(١٢٨). فالحريّة من خصائص الله، والإنسان، صورتُه، ينعم بالحريّة التي في الله ومن الله. هذه هي حريّة «أبناء الله» والحريّة المسيحيّة(١٢٩)، التي تقوم على الابتعاد عن الخطيئة وعن سيطرة الأهواء.

إنّ هذه الحريّة لا تنفي وجوب التعبّد لله. فمهما كان وضع الإنسان ساميًا، يبقى مخلوقًا وعليه واجب الخضوع لله، كالخادم الأمين والابن البارّ(١٣٠). هذا الخضوع لله لا يحقّر الإنسان ويحطّه، بل بالعكس، إنّه دليلُ فضيلة وكمال. وقد قال فيلون (Philon): «إنّ خدمة الله ليست فقط أسمى من الحريّة بل أسمى من الملَكيّة»(١٣١). وهكذا يكون لقب خادم الله، الذي أُعطي لموسى، أكبرَ شرف له، «لأنّه لا يستطيع أحدٌ، يقول غريغوريوس، أن يخدم الله دون أن يسمو عن كلّ أمور هذه الدنيا»(١٣٢).

---

(١٢٦) ٤٦، ٦٠٠ أ؛ ٤٤، ٥٨١ أ (١٢٧) ٤٤، ١١٤٠ ج – ١١٤١ د (١٢٨) ٤٤، ١٣٦ ج

(١٢٩) ٤٦، ٥٢٤ أ؛ ٤٤، ١٨٤ ب (١٣٠) ٤٤، ١١٥٧ ج، ٧٠١ ب؛ ٤٥، ٤١٣ ج

(١٣١) *Spec. Leg.*, 1, 57 (١٣٢) ٤٤،٤٢٨ب

وخدمة الله، في العهد القديم، كانت تفترض الاحترام أو الخوف الاحتراميّ. أمّا في العهد الجديد، «فوضع البنوّة» بالتبنّي» لم يلغِ العلاقة الموجودة والمفترضة بين الخليقة والخالق، بل أضاف إليها علاقة الابن بالأب وهي علاقةُ مساواةٍ ومحبّة لا علاقةَ خضوعٍ وخوف[١٣٣]. هذا ما أكّده لنا القدّيس بولس في رسالته إلى أهل روما: «لم تأخذوا روحَ العبوديّة [فيعودَ] بكم إلى المخافة؛ بل أخذتم روح التبنّي الذي به ندعو: «أبًا!»»[١٣٤].

ولمّا كان الكثيرون يهربون من الخطيئة والشرّ خوفًا من العقاب، أراد غريغوريوس التشديد على الحريّة، المناقضة للخوف والمولِّدة للمحبّة. «إنّ كمال الفضيلة هو في الحبّ الذي ينفي الخوف»[١٣٥] ولكن، هناك خوفٌ واحدٌ يلازم الابن وهو خوفُ فقدان البنوّة: «بهذا يقوم كمالُ المحبّة فينا، يقول الرسول يوحنا، بأن يكون لنا [ملءُ] الثقة في يوم الدّين؛ فكما كان ذاك، نكون نحن في هذا العالم، إنّه لا خوفَ في المحبّة؛ بل المحبّة الكاملة تنفي الخوف»[١٣٦].

إنّ الصداقة والبنوّة تعطيان الحريّة للنفس لتتحدّث بدالّةٍ وحريّة مع الله، كما نرى في موقف الرسولين بطرس ويوحنا مع المسيح. وهي تفترض أنّ النفس تطهّرت وقطعت مرحلة الخوف[١٣٧].

لهذه الدالّة علاقة بيّنة في الصلاة المسيحيّة. إنّ الصلاة، بجوهرها، يقول غريغوريوس، حديثُ صداقةٍ وبنوّة مع الله[١٣٨]. وهذا النوع من الحديث يفترض رباطاً حقيقيًّا ومشاركةً في حياة البنوّة بالتبنّي. ألا نطلب في القداس الإلهيّ قبل صلاة أبانا: «وأهّلنا أيّها السيّد لأن نجسر بدالّةٍ وبلا دينونة على أن ندعوك أبًا...»؟[١٣٩]. هاتان الدالّة والبنوّة تؤهلانا أيضاً للدخول، بثقة، إلى قدس الأقداس، لا لنشاهد فيه القدرة الإلهيّة بل لنشاركها باتحادنا بها اتحادًا فائق الطبيعة[١٤٠].

إنّ الحياة المسيحيّة تستند، إذاً، إلى علاقة قرابة تضع الإنسان في المستوى ذاته مع الله، وتبرّر حريّة الكلام معه، وينتج الشعور بها عن التقدّم المطّرد في الحياة الروحيّة،

---

(١٣٣) يو ١٥:١٥

(١٣٤) رو ٨: ١٥؛ ٤٦، ٧١٢ د

(١٣٥) ١ يو ٤:١٨

(١٣٦) ١ يو ٤:١٧ – ١٨؛ ٤٤، ٤٣٠ ج

(١٣٧) ٤٦، ٧٣٢أ؛ ٤٤، ٤٩٦ ب

(١٣٨) ٤٤، ١١٢٤ ب

(١٣٩) ٤٤، ١١٤٠ ج، ١١٤٣ د، ١١٥٢ أ

(١٤٠) ٤٤، ١١٣٧ ب

ابتداءً من التطهير وبلوغًا إلى درجة عدم التأثّر بالأهواء[١٤١]. ثمّ إنّ صلاة التمجيد، كصلاة الطلب، تفترض الضمير الطاهر النقيّ. ولهذا، نطلب في صلاة «أبانا»: «إغفر لنا خطايانا»[١٤٢].

فيكون المطلوب ممّن يتقدّم إلى الصلاة أن يطرد عنه الخوف وأن يتقدّم من الله بثقة بنويّة «وحريّة أبناء الله». لذا، عليه أن يتطهّر من الخطيئة والأهواء المنحرفة، التي تقود إليها، فيشعر، حينئذٍ، بالنعمة، وهي مشاركة الله في طبيعته[١٤٣]، وبالدالّة والحريّة، التي كان ينعم بها في الفردوس، قبل السقطة.

وهكذا تكون الصلاة بروح البنوّة والثقة أكبرَ دليل على بلوغ النفس نهاية مرحلة التطهير في الحياة الروحيّة أو السعي إلى الكمال المسيحيّ...

(١٤١) ٤٤، ١١٣٧ د (١٤٢) ٤٤، ٤٩٦ ج (١٤٣) ٤٤، ١١٨٠ أ

المرحلة الثانية:
الغمام أو في التأمّل (التجلّي)

أولاً - سلَّمُ الحبّ

إن غاية هذه المرحلة من الحياة الروحيّة هي التجرّد من عالم الظواهر، ولتحقيقه. تبدأ النفس باحتقار أباطيل هذا العالم الحسيّ، ثمّ ترتفع، بالروح، إلى جمال العالم غير المنظور[1]. ويختصر غريغوريوس هذه المرحلة في شرحه «**نشيد الأناشيد**» كما يلي: إن النفس، بنظرها إلى الأمور غير المرئيّة عن طريق الظواهر، تراها كما لو كانت مغشّاةً بالغمام ومظلمة، ثمّ تعتاد على التوجّه نحو اللامرئيّ[2].

فالغمام الذي يقود النفس في هذه المرحلة شبيهٌ بالغمام الذي قاد العبرانيّين في صحراء سيناء. إنّ هذه المرحلة سلبيّة، وتقوم بإفراغ النفس من الأشياء الحسيّة، وذلك بإقناعها أنّها باطلة، وبتطهيرها من التعلّق بها، وبالوقت نفسه، بتعويدها على غير المنظور[3].

ويتمُّ النظرُ إلى الأمور الخفيّة بالتأمّل بواسطة العقل. فلسنا، بعدُ، في طور التطهير ولا نحن في طور الاتحاد بالحبّ الصوفيّ، إنما صرنا في طور الاستنارة.

ثمّ، إنّ نتيجة النفور من العالم الحسيّ هي معرفةُ الله معرفةً عقلانيّة. ونسمّي هذه المعرفة لله اللاهوت الرمزيّ. ولكن النفس لا تلبث أن تتخطّى هذه المعرفة العقلانيّة لتدخل في ليل الإيمان الذي يعطيها عن الله معرفةً أسمى، من نوع التصوّف[4].

أ - احتقار العالم: لكي تستطيع النفس، التي وصلت إلى «عدم التأثّر» من الأهواء وإلى حريّةِ وثقةِ أبناء الله، الانعتقاق من الخيرات المرئيّة والتعلّق باللامرئيّة، يجب أن

---

(١) مينيه، مجلد ٤٤، ٧٦٩ د
(٢) ٤٤، ١٠٠٠ د
(٣) ٤٦، ٣٧٤ أ - ج
(٤) ٤٤، ١٠٠٠ د

تعرف بطلانَ الأرضيّة وأنّها كانت ضحيّةَ وهمٍ وضلالٍ، وأنها خُدعت بظواهر فارغة. حينئذٍ تتعلّق، بكل اطمئنان، بالخيرات الحقيقيّة. إنّ تأمّلنا بالله يجعلنا نشعر بعدم المخلوقات[٥].

إن غريغوريوس في شرحه لسفر «**الجامعة**»، يرينا بطلانَ المخلوقات وأنَّ دورَها لا يتعدّى الواسطة للوصول إلى الله، وهو في ذلك يلتقي مع أفلاطون والبوذيّة ولكنّه يختلف عنها في النقطة التالية:

لنفهمَ قيمةَ الأرضيّات حقَّ الفهم، يكفي أن ننظر إليها بالنسبة إلى الموت والآخرة، فنشعر ببطلانها. إنّ سببَ الشرّ يكمن في حكمنا الخاطئ بإعطائنا قدرًا أكبر للخيرات المرئيّة، الوهميّة[٦]، وقدرًا أقلَّ للخيرات الحقيقيّة، وما ذلك إلاّ لأنّ الإنسان غارقٌ في الحياة الحسيّة[٧]. إنّه أشبه برجال المغارة الذين يتحدّث عنهم أفلاطون. إنّهم يتعوّدون، بصعوبة كليّة، على النور، ليقدّروه ويفضّلوه على الظلمة التي كانوا فيها، قبلاً، مسرورين[٨].

الأفضل أن نترفّع وننظر إلى الأمور من علٍ لتصبح نظرتنا إلى الأمور أشمل وأصدق، لأننا خُلقنا للأعالي[٩].

إنّ الشعور يطغى دائمًا على العقل ويحمله على طاعته وتقدير الأشياء حسب ميله ورغبته. ولكن العقل لا يلبث أن يكتشف مرارةَ الشرّ الذي حصل والضلال الذي ارتكبه فيتحرّر ويتوجّه نحو الخير[١٠]، لأنّه يرى، بوضوح، أن اللذّةَ والأمجادَ وكلَّ ما يملأُ حياة الإنسان لا ثباتَ لها. إنّها غير حقيقيّة. فهي سرابٌ، لا وجود له إلاّ في مخيّلة من يتوهّمه. وقد أوجد هذا الوهمَ عدوُّنا، الذي، كالعنكبوت، يمدّ خيوطه ليلتقط ما يعلق بها. لهذا، يكون دورُ طور الاستنارة، في الحياة الروحيّة، توعيتَنا وإعطاءَنا حكمًا سديدًا عن الأمور الأرضيّة والحسيّة[١١].

ويشبّه غريغوريوسُ وضعَ هذه الدنيا ومغرياتِها بالحلم. إنه محضُ خيال ولا تجاوبَ له مع الحقيقة والواقع. ولأفلوطين[١٢] الفكرة نفسها، فيرينا النفس راقدةً في عالم الظواهر حتى يوقظها الحبُّ الإلهيّ[١٣].

(٥) ٤٤، ٤٥٣ ج (٦) ٤٤، ٦٢٩ ب (٧) ٤٤، ٦٢٤ ب
(٨) ٤٤، ٤٥٣ ج (٩) ٤٤، ٥٩٢ ج (١٠) ٤٤، ٧٣٧ ج
(١١) ٤٤، ٤٦٤ أ و ٤٦٥ د (١٢) *Enn.* III, 6, 5 (١٣) ٤٤، ٩٩٦ أ – ب

وقد وردت عند غريغوريوس، بعد أفلاطون وأفلوطين[١٤] فكرةُ أنَّ الإنسان مسحورٌ بهذا العالم ومغرياته، ولذا يدعونا إلى «الهربِ من كلٍّ ما يسحرُ الحواسّ»[١٥]. وتلخَّص صفاتُ طبيعة العالم الوهميّ، الذي يسحر الحواسّ، بخواصّ، أهمّها: التغيّر، التقلّب، سرعة الزوال، التهرّب، الرتابة، كالشمس تغيبُ ثم تظهر من جديد. ولكن «ليس تحت الشمس شيءٌ جديد»[١٦].

والإنسان، الذي يتعلّق بهذه الظواهر، يلتزم بنواميسها وصفاتها. إنّها لا تملأ رغباته، بل، كلّما ارتوى منها وحصل عليها، زاد رغبةً وعطشًا. إنها، كتلال الرمال في تحرّكٍ دائم دون أن تترك أثرًا[١٧]. إذا كانت هذه هي حالة كلِّ ما في هذه الدنيا، وكلُّه باطلٌ ومتقلّبٌ وزائل، فلا بدّ من أن يكون شيءٌ ثابتًا، وهو وضع الإنسان كصورة، عندما يكون في حالة النعمة، أي الحياة الفائقة الطبيعة. هذا الوضع كان قبل السقطة، وهو الواقع الإنسانيُّ الحقيقيُّ وغاية الحياة الروحيّة، وهي لا تهدف إلاّ إلى تجديده[١٨].

إنّ غريغوريوس، في تفسيره لسفر «**الجامعة**»، يتطرّق إلى كلّ أنواع الأوهام التي يتعرّض لها الإنسان، فيتكلّم عن الغنى والقصور والبساتين الغنّاء، ولكن، ما نفعها لمن يفتّش عن الفردوس الوحيد؟[١٩]. كما أنه يتكلّم عن الكبرياء وتسلّط الإنسان على أخيه وعن العبوديّة، فيسأل المتسلّطين: كم هو ثمن «صورة الله»؟[٢٠]. ويتحدّث عن العقل الذي لا يعرف إلاّ ما هو ماديٌّ وظاهر، وعن الإرادة التي تيأس أمام عدم الأمور الحسيّة والأرضيّة ووهمها. إنّ هذا اليأس يُلقي النفسَ خارجَ العالم المتقلّب ليوجّهها بالإيمان نحو العالم الآخر[٢١]. ثمّ يعلن غريغوريوس أنّ الجمال الحسيّ ليس حقيقيًّا، إنه نتيجة خطإٍ في التقدير، وأنَّ من خصائص الحبّ التوصّلَ إلى الاتحاد، ولذا، يسوعُ المسيحُ الكائنُ دائمًا، عندما أحبَّنا، قدَّم نفسَه غذاءً لنا، حتى، بقبولنا إيّاه نصبح ما هو عليه. فسرّ القربان هو سرُّ الوحدة والحبّ[٢٢].

ولئلاّ يتّهم البعضُ غريغوريوسَ أنّه، باحتقاره، كأفلاطون، العالمَ الحسيّ يمسُّ بالخالق نفسه، نراه يؤكّد مرارًا أن الحسيّ ليس من طبيعة الإنسان. إنّ طبيعته الحقّة هي «صورة الله» وأنّ الحياة الحسيّة أُضيفت إليها، حتى بواسطتها يرتقي من معرفة العالم

(١٤) *Enn.* IV, 3, 17 (١٥) ٤٤، ٩٩٣ د (١٦) جا ١: ٥ - ٩؛ ٤٤، ٦٢٤ د و ٦٢٥ أ

(١٧) ٤٤، ٣٤٤ أ و ٤٦٣ ج(١٨) ٤٤، ٦٣٣ ب وج و ٤٦٨ أ (١٩) ٤٤، ٦٦١ ب

(٢٠) ٤٤، ٦٦٥ أ (٢١) ٤٤، ١٠٣٧ ب و ٣٦٠ د (٢٢) ٤٤. ٧٤٠ أ

المحسوس إلى معرفة الله والعالم اللامرئيّ[٢٣]. ليس العالمُ الحسيُّ سيّئاً بحدّ ذاته، إنّما الشرُّ هو في التوقّفِ عنده و إهمالِ الله. إنّه واسطة، لا أكثر، ليوصلنا إلى الله، الغاية القصوى[٢٤].

إذن، يهدف هذا الطَّور من الحياة الروحيّة، وهو طور الاستنارة، من جهة، إلى تجريد النفس من عالم الظواهر، لأنّه وهميٌّ وغير حقيقيٌّ، ومن جهة أخرى، إلى تعلّم استعمال هذا العالم للبلوغ إلى معرفة خالقه والعالم الحقيقيّ، وهذا هو غرض اللاهوت الرمزيّ[٢٥].

٢ً – اللاهوت الرّمزيّ: يعرض غريغوريوس في شرحه لـ «**نشيد الأناشيد**» ثلاثَ مراحلَ للحياة الروحيّة استنادًا إلى ثلاثة رموز موسويّة: العلّيق الملتهبة، وهي ترمز إلى مرحلة الابتعاد عن الشرّ والضلال؛ والظلمة، وهي الحياة الصوفيّة؛ ويوجد، بين الحالتين، الغمام، وهو وسطٌ بين النور والظلمة، ويتضمّن وجهَين: الأول، هو غموض المرئيّ، لأنّه وهمٌ وغيرُ حقيقيّ؛ والثاني، بعض معرفة الله. إنّها ناقصة، لأنّها بواسطة الظواهر لا مباشرة[٢٦].

ليس اللاهوتُ الرمزيُّ إثباتَ وجودِ الله بنظام الكون ولا هو معرفة الله بالإيمان، ولكنّه اكتشاف الله من خلال العالم الخارجيّ[٢٧]. وأوّل ما يلفت نظرنا، بتأمّلنا هذا العالم الحسيّ، هو قدرةُ الله وحكمتُه، وهي صفاتٌ هامةٌ في الله[٢٨]. وهكذا، تكون معرفة الله، في هذا الطور، معرفةً رمزيّة، تستند إلى المخلوقات. أما جوهرُ الله فلا أحدَ يستطيع معرفتَه. ويبقى أن معرفتَنا لله، وإن رمزيّة، ليست خياليّة أو وهميّة، كما يظنُّ البعض، بل حقيقة، لأنّ كلّ عمل يدلّ، لا على طبيعة عامله، بل على فنّه وصفاته[٢٩]. وتتطلّب هذه المعرفة التطهيرَ والتحرّرَ من سيطرة الحواسّ.

وبما أنّ معرفة الله عن طريق الحواسّ ليست كاملةً وواضحة. نسمّيها «ليل الحواسّ»، كما أنّنا نسمّي «ليل الروح» معرفةَ الله، في المرحلة الأخيرة، مباشرةً، كما حدث لموسى على جبل سيناء[٣٠]. ويتّفق أفلاطون[٣١] وأفلوطين[٣٢] وغريغوريوس على أنّه من واجب من أراد معرفة الله، أن يزيل من رأسه كلَّ التأثيرات الخارجيّة والآراءَ النابعةَ من الحسيّ أو ممّا يتعلّق به، لترتقيَ الروحُ حرّة، حتى من الجسد، إلى معرفة الحقائق اللامرئيّة[٣٣].

---

(٢٣) ٤٤، ٦٢٤ ب (٢٤) ٤٤، ٣٦٤ ج (٢٥) ٤٤، ٧٥٢ ج
(٢٦) ٤٤، ١٠٠٠ ج (٢٧) ٤٤، ٣٧٧ د و ٣٨٠ أ (٢٨) ٤٤، ١٢٦٨ ج
(٢٩) ٤٤، ١٢٦٩ أ (٣٠) ٤٤، ٣٧٣ ب و ٣٧٦ د (٣١) *Phèdre* 67 a, 80 c
(٣٢) *Enn.* III 6, 5 (٣٣) ٤٤، ٨٠٨ د و ٧٧٣ ب

إنّ النفس، بعد أن تكون تطهّرت من الحسيّات، تستطيع، في مرحلة تابعة، تأمّلَ الصفات الإلهيّة، ولكن من وراء الظواهر الخارجيّة الموجودة في العالم.

ويقول غريغوريوس في كلامه عن التطويبة الرابعة: «طوبى لأنقياء القلوب فإنّهم لله يعاينون»، إنّ من طهّر قلبه يمكنه معرفة الله بطريقتَين: الأولى، بالعالم المرئيّ (ليل الحواسّ)، والثانية، بمرآة النفس الطاهرة (ليل الروح)، هذا النوع الأخير من المعرفة هو المعرفة الصوفيّة.

كما أنّ أعمال الإنسان تنبئُ عن صفاته وتساعدُ على التعرّف إليه، إلى حدٍّ ما، كذلك أعمالُ الله تنبئُ عمّا فيه من حكمة وقدرة وطهارة واستقرار وجودة... إنّ هذه الألقاب والأسماء، التي نعطيها لله، ونستوحيها من العالم الحسيّ، هي صفاتٌ ودلائلُ حقيقيّة، موجودةٌ في الله، لا وهميّة. وبما أن الله هو خالقُ الكون وما فيه، فكلُّ ما في الكون من نعوتٍ يرمزُ إلى الله الخالق[٣٤].

أليس هذا ما نقرأه في كتاب «**الوليمة**» لأفلاطون[٣٥]: إنّ الروح تتحرّر من الحواسّ وترتقي من الجمالات المرئيّة إلى اللامرئيّة؟ وبينما يتوقّف أفلاطون عند هذا الحدّ، ينطلق غريغوريوس من الصفات الإلهيّة ليتعرَّف إلى الله ذاته[٣٦]. ولكنّه، كلّما توغّل في هذه المعرفة، كلّما توغّل في الظلام، لأنّ جوهر الله لا يحدُّه عقلٌ ولا يستطيع إدراكَه أيُّ مخلوق[٣٧].

ثانيًا – مدينة الملائكة

إنّا لا نستطيعُ التوصّلَ إلى معرفة الله عن طريق العلم بل عن طريق العالم المرئيّ، وهذا في متناول كلّ إنسانٍ، ثمّ عن طريق الحبّ، الممكن لكلّ مسيحيّ حائزٍ على حضور الله فيه بالنعمة، إنما في ظلمة الإيمان. إنّ المعرفة العلميّة اختباريّةٌ وحسيّةٌ بينما المعرفة الإيمانيّة تعطي المسيحيَّ ضمانةً بوجود اللامرئيّ. ثمّ إن فضوليّة العلم تختلف عن بساطة الإيمان التي، وحدها، تقودُنا إلى فهم أمور الله[٣٨].

إنّ غريغوريوس لا ينفي قيمة المعرفة العلميّة، ولكنّه يضعها في الدرجة الثانية، لأنّا نتوصّل إلى معرفة الله بالمحبّة والاتحاد. إلى هذا الاتحاد يجب على المسيحيّ أن يصبو ويعمل.

---

(٣٤) ٤٤، ١٢٦٩أ (٣٥) *Conv.*, 211 c (٣٦) ٤٥، ٩٤١ أ

(٣٧) ٤٦، ٣٦٤ ب وج (٣٨) ٤٥، ٩٤١ ب وج

أً – تأمّل الحقائق: باللاهوت الرمزيّ نحصل على معرفة الله بواسطة «ليل الحواس»: وهو معرفة عقليّة، ويعادل الدرجة الأولى من المعرفة. وبعد أن تتجرّد النفسُ من كلّ ما هو إدراكٌ وعقلانيّة، تصل إلى الإيمان الصافي، وهو «ليل الروح». وفعلاً، عندما تتحقّق النفس فيها «عدمَ التأثّر» من الأهواء، وتتحرّر من «قمصان» عديدة، متتالية، تعود إلى وطنها الأصليّ، وترجع أجنحتُها، فترتقي إلى الأجواءِ العالية، وكلّما ارتقت صغُرت الأرضُ أمامها وقرُبت السماءُ ووسعت(٣٩).

يؤكّد غريغوريوسُ أن الوثنيّين أنفسَهم يستطيعون أن يصلوا إلى معرفة الله عن طريق هذا العالم، ولكن المعرفة الصادرة عن الإيمان نعمة، يحصل عليها المسيحيّون وحدهم(٤٠).

وهناك نوعٌ من العرفان ورثه غريغوريوس عن أفلاطون وأوريجينوس وإكليمنضوس الإسكندريّ ليجعل من العارف والمعروف واحدًا، وهو دليلٌ على عودة النفس إلى الوطن السماويّ، فتصبح شبيهةً بالملائكة. ولكن، حتى في هذا العلوّ والاتحاد، لا تستطيع النفسُ الوصولَ إلى معرفة طبيعة الله في ذاتها، وتكتشفُ ظلمةً جديدة. إنّها عبثًا، تطلب من الحرّاس، كعروس «الأناشيد»، أن يقودوها إلى حبيبها، فترتمي في طريق الحبّ والاختطاف وتكتشف الله، ولكن على غير ما كانت تظنُّ وتنتظر(٤١)...

وتقابل هذه المعرفة، عند غريغوريوس، المعرفة النظريّة (الثيوريّة). ولهذه العبارة معانٍ عديدة حسب غريغوريوس: إنّها عكس العمليّ، وتعني الشرحَ الروحيَّ للكتاب المقدّس أو «تأملَ الحقائق الروحيّة» أو «العقليّة»، أو تأمّل العالم العلويّ ومصير الإنسان المتعلّق بهذا العالم. وهذا التأمّل يبيّن أن الإنسان خليقةٌ سماويّة، سقطت من حالة الملائكة وعليها أن تعود إليها(٤٢).

إنّ هذا النوع من التأمّل للأمور اللامرئيّة هو جوهرُ الصلاة. رأينا في نهاية الطَّور الأول أن الصلاة هي حريّة أبناء الله مع الأب السماوي. أما التأمّل «الثيوريّ» فهو امتدادٌ لهذه الحريّة واكتشافٌ لحقائق الحياة الإلهيّة، أو هي علم الإلهيّات، كما تبدو في النطاقِ الفائقِ الطبيعة(٤٣).

---

(٣٩) ٤٥، ٩٤٠ د و ٩٤١ أ
(٤٠) ٤٤، ٣٣٧ أ و ١٢٦٩ ب
(٤١) ٤٤، ٣٧٣ ب – د و ٣٧٦ د و ٣٦٨
(٤٢) ٤٥، ٥٨٠ ج
(٤٣) ٤٤، ١١٢٤ ب و ٤٦٥ ج

ويكون، أخيرًا، التأمّل أو «الثيوريّة» عودة الإنسان إلى حالته الأصيلة ودخوله مجدّدًا إلى الفردوس المفقود. ويكون أيضاً المساواة مع الملائكة[٤٤].

٢ً – السماء الثالثة: يستعمل غريغوريوس، أحيانًا، تعبيرًا خاصًّا وهو «التجوّل في الأعالي» ليعنيَ به التأمّل. وهو يدلّ على حالة النفس التي تحرّرت من ثقل الجسد وكثافته ورجعت تتجوّل، حرّةً، في الأجواء العلويّة، من حيث سقطت[٤٥].

يعني التأمّل، إذن، في هذه المرحلة، عودة النفس إلى الحالة الملائكيّة وتحرّرها، لا من الأهواء بل من الصوَر والأفكار ومن كلّ معرفة حسيّة. ويدلّ، أيضاً، على رجوع الإنسان إلى المجتمع الملائكيّ، كما كان الإنسانُ الأول[٤٦].

هذا هو عالمُ المثُل، الذي يصفه أفلاطون في كتاب «فيدر» (Phèdre)[٤٧]، وهو العالَم الذي تعود إليه النفوس، والقائمُ فوق «القبّة السماويّة»[٤٨]. ولنلاحظ أن للمعرفة النظريّة (الثيوريّة) معانيَ مختلفةً عند أفلاطون وأفلوطين[٤٩] وغريغوريوس. ولكنّها تصبّ في قناة واحدة.

يميّز غريغوريوس ثلاثَ سماوات: الأولى تتألّف من هواء وسحب وطيور؛ والثانية من أثير وكواكب، وهما حسيّتان. أما السماء الثالثة فهي عالمُ المثُل أو الفردوسُ المفقودُ أو الحالةُ الأصيلةُ للإنسان، التي يقودُه إليها التأملُ أو الثيوريّة. ويصف غريغوريوس الصعودَ الصوفيّ كمرورٍ من السماوات الحسيّة حتى الدخول إلى الحقيقيّة الثابتة، حيثُ الله. ولا بدَّ لنا من الملاحظة أن هذه السماوات الثلاث ليست كونيّة بل رمزيّة للدلالة على مراحل ارتقاء النفس نحو الله، لا أكثر[٥٠].

لا تتوقّفُ النفسُ عند وصولها إلى السماء الثالثة بل تتابع بحثَها عن حبيبها بين مراتب الملائكة وصفوفهم. وبعد البحث الطويل تدرك أنّ لا أحد يفهم حبيبَها حتى الملائكة[٥١].

على أثر أفلاطون يؤكّد فيلون وأفلوطين وأوريجنوس أن بين عالم المُثل والعالم الحسيّ

---

(٤٤) ٤٤، ٧٠٨ ج

(٤٥) ٤٤، ٩٤٥ أ؛ ٤٦، ٩٧٢ أ و ٨١٣ د

(٤٦) ٤٤، ٣٧٣ ج

(٤٧) 246 B et 249 C

(٤٨) ٤٤، ١١٠١ أ و ٦٥ د

(٤٩) *Leg. All.* III, 71; IV, 8, 2, 211

(٥٠) ٤٤، ١٢١ د و ١١٤٠ ب؛ ٤٥، ١٠٠٤ أ

(٥١) ٤٤، ٨٩٣ ب

عالمٌ ثالثٌ هو عالم الكلمة أو العقلُ الخلاّق الذي يجعل من المُثل كائنات. أما عند غريغوريوس فلا وجودَ لهذا العالم، بل وجودُ الخالق الذي لا يحدّه زمان أو مكان أو أيُّ كائن آخر، محاطٌ بالمخلوقات الروحيّة، وهم الملائكة، وبالإنسان، بعد أن يأخذ مكانه الأصليّ والطبيعيّ.

وما هذا العالم الروحانيّ أو الملائكيّ، الذي تعود إليه النفس بعد تطهيرِها واستعادةِ حريّة أبناءِ الله، إلاّ عالمُ مشاركة النفس في الحياة الإلهيّة بفضل النعمة المبرِّرة.

٣ - رؤية المظلّة: للتأمّل الذي عرضناه في الفقرة السابقة موضوعان: الأول، العالم الملائكيّ، (ولكنّه ليس الغاية الجوهريّة للمعرفة)، وترمز إليه المظلّة العليا، وهو يعادل عالم المُثل. والثاني، العالم الكنسيّ، وترمز إليه المظلّة السفلى. ورد هذا التقسيم في «**حياة موسى**». إن المظلّة السفلى وُجدت بعد سقطة الإنسان، ولكن، بعد الفداء وبواسطته، ترجع إلى المظلّة العليا، وذلك بعودة الإنسان إلى عالم الملائكة.

ويشرح غريغوريوس مفهومه للمظلّة الأولى والثانية فيقول:

إنّ المظلّة الأولى تحتوي على يسوع المسيح، الذي به كلُّ شيءٍ كُوِّن ووُجد. وكرأس الخلائق الروحيّة، تحيطُ به مراتبُ الملائكة لتمجيده ومشاركته في عمل الخلاص، وذلك بتشجيع النفوس وجذبها إلى أعالي الفضيلة[٥٢]. وفي مكان آخر يشبّه غريغوريوس هذه المظلّة، كما يشبّهها أفلاطون في «فيدر» وأفلوطين[٥٣]، بجوقةٍ سعيدة تحيط بمديرها الأوحد: فما دام ينظرُ المرنّمون إلى المدير يتقنون ترنيمهم، ولكنّهم يشذّون عندما يلتفتون إلى هنا وهناك[٥٤].

إنّ الجوقة تضمُّ كلَّ الخلائق الروحيّة ومن بينها الإنسان، قبلَ الخطيئة. إن هذا التأكيد لا يعني أن غريغوريوس ينسب إلى الإنسان طبيعةَ الملائكة، بل التمتّع بالمجد والسعادة كالملائكة، قبل السقطة[٥٥].

ثمّ إن غريغوريوس يختلف مع المفكّر المعروف بديونيسيوس الأريوباغي القائل إن الملائكة تسعُ طغمات وهي تؤلّف العالم السماويّ، ويعلن أن مئةَ نوعٍ من الخلائق الروحيّة ومن بينها الإنسانيّة تكوّن سكّان السماء[٥٦].

---

(٥٢) ٤٤، ٣٨٤ أ و ب
(٥٣) *Enn.* VI, 9, 8, 38
(٥٤) ٤٤، ٥٠٨ ب
(٥٥) ٤٦، ١١٢٩ أ
(٥٦) ٤٥، ٦٣٦ ب و ٨٩٠ ب

وإن كانت الإنسانيّة تُعتبر بين الخلائق الروحانيّة، إلاّ أنّها من طبيعة خاصة، فهي مركّبة من نفسٍ وجسد، وهذا الجسدُ ليس ثمرة السقطة، وإن كان من الطبيعة ذاتها. أما نتيجة الخطيئة فهي «القمصان الجلديّة»، التي تكلّمنا عنها. غير أن الطبيعة الملائكيّة والطبيعةَ الإنسانيّة هما كالصنوج، عندما تلتقيان بواسطة النعمة ترسلان معًا أناشيدَ التمجيد(٥٧).

إنّ حالة البتوليّة، التي يعتنقها البعض، تجعلنا نعيش، ونحن في الجسد، عيشة الملائكة أنفسهم(٥٨). مع العلم أنّ الزواج لم يكن قبل السقطة، ولن يكون في الحياة الأخرى، بعد القيامة(٥٩). إذاً لا يعلّم غريغوريوس أنّ الإنسان خُلق بدون جسد، ولكنّه خُلق في حالة النعمة، مثل الملائكة، ولهذا يمكن اعتباره خليقةً روحانيّة، وأنه سيعود إلى حالته الأولى بنعمة الفداء التي حقّقها له المسيح. إنّ يسوع هو الراعي الصالح الذي يذهب وراءَ الخروف الضالّ، أي الإنسان.

إنّ الإنسان، بخطيئته، ترك جوقة الملائكة وسقط(٦٠). فلحق به المسيحُ وحملَه على منكبيه، أي حمل طبيعتَه كلَّها، وأعادها إلى جوقة الملائكة، يومَ صعد إلى السماء(٦١). واحتفل الملائكة بهذه العودة، وإن كانوا لم يعرفوه على الفور، نظرًا إلى آثار الآلام التي كانت فيه(٦٢).

ولم يتوقّف عملُ المسيح عند إرجاع البشريّة إلى حالتها الأصليّة، إلى عالم الملائكة بل تخطّاه إلى خلقِ عالمٍ جديدٍ هو الكنيسة. والكنيسةُ هي المظلّة السفليّة في رؤية موسى. أعمدةُ هذه المظلّة هي الرسلُ والآباءُ المعلّمون. يرمز البخور فيها إلى الصلاة الليتورجيّة المقدَّمة صباحًا ومساءً. والبحيرات تمثّل الذين يُعمَّدون، كما يمثّل الجلدُ المصبوغُ أحمرَ والأغطيةُ من شَعرِ الحياةَ الرهبانيّة؛ وتدلّ الصياغة المتنوّعة المتّصلةُ الواحدةُ بالأخرى على وحدة الروح بين المؤمنين في السلام والمحبة. وهكذا تبدو الكنيسة انعكاسًا للهيئة الملائكيّة في السماء(٦٣).

---

(٥٧) ٤٤، ٤٨٤ ب (٥٨) ٤٦، ٣٢٤ ج (٥٩) ٤٤، ١٨٩ أ؛ ٤٦، ٣٨١ أ

(٦٠) ٤٤، ٥٠٨ ج؛ ٤٦، ١١٢٨ د (٦١) ٤٥، ١١٥٤ ب

(٦٢) ٤٤، ٣٨٤ و ٩٩٧ ب؛ ٤٥، ٦٣٦ ب؛ ٤٦، ٦٩٣ ج

(٦٣) ٤٤، ٣٨٥ ب

الكنيسة، في نظر غريغوريوس، عالمٌ جديدٌ وأرضٌ جديدة، وفيها يُصاغ إنسانٌ آخرُ على مثال الصورة التي خُلق فيها[٦٤].

وبإرجاع الإنسانيّة إلى العالم العلويّ تتوحّد المظلّتان[٦٥]. ولكن المغامرة الإنسانيّة أوجدت حقيقةً جديدة، هي الإنسانُ الإله، الذي جمع أرجوانَ الآلام إلى بياض الثوبِ الملائكيّ. هذا هو العالم الملائكيّ وموضوع التأمّل الشيوريّ، وهذا هو عالم المُثل الأفلاطونيّ، لا عالم أفكار مثاليّة بل عالمُ أشخاصٍ روحيّة، وهذا هو عالم النفس الطبيعيّ، وإلى هذا العالم يصبو غريغوريوسُ بكلّ جوارحه، لأنّ العالم الحسيّ ليس عالمه الحقيقيّ.

وهكذا، بعد أن وصلت النفس إلى هذا العالم، وطنها الحقيقيّ، تتابع طريقَ الحبّ مفتّشةً عن حبيبها، لأنّ غاية الإنسان هي الله والله وحده[٦٦].

---

(٦٤) ٤٤، ١٠٤٩

(٦٥) ٤٦، ١١٢٩ أ

(٦٦) ٤٤، ٣٣٧ ج و ٣٦١ ب و ٨٩٣ ب

المرحلة الثالثة:
الظلمة أو في الحبّ (التجلّي)

أولاً – الطابَعُ العامُّ للطّور الثالث

إنّ عودة النفس إلى السماء الثالثة، لتتجوّل بين الملائكة، لا تعطيها الراحة، لأنّها في بحثٍ دائمٍ عن حبيبها، وكلّما تصوّرت أنّها بلغَته وجدَت أنّها لم تزل بعيدةً، لأنّه لا يُدرَك...

يُرينا أفلوطينُ «الواحدَ» أبعدَ من عالمِ المثُل وأنّه لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالانخطاف، ولكن هذا «الواحد» لا يختلف عن النفس. أمّا طبيعة الله، في نظر غريغوريوس، فإنّها تفوق إدراك أيّ عقل مخلوقٍ مهما سما[1].

تقوم الحياة الصوفيّة بالتفتيش عن الله، وهي أعلى درجة من التأمّل الثّيوريّ، ولا يُمَارس هذا النوع من التأمّل بالمعرفة الحسيّة أو العقليّة إنّما بالإيمان. ثمّ إنّ الحالة التي تحاول النفسُ الوصولَ إليها هي الحالةُ التي أخذتها في العماد. وللرجوع إلى هذه الحالة تمرّ بالمراحل التي ذكرناها قبلاً. الله ليس بعيدًا عن النفس، إنّه فيها، ولكنّه غيرُ مُدرك مهما توغّلت النفسُ في الدخول إلى ذاتها. وهذا التوغّل هو من ميزات هذه المرحلة، لأنّه يسمح للنفس بشعورٍ متزايدٍ بوجود الله فيها، الذي ينمو بنموّ تحوّل النفس إلى الله، وبعبارة أخرى، بمقدار العودة إلى الصورة. ومهما توصّلت إليه النفسُ بالاشتراك في الطبيعة الإلهيّة، يبقى هذا الاشتراك محدودًا لأنّ لا حدَّ للطبيعة الإلهيّة. ولهذا تجديدُ الصورة لا يكتمل أبدًا.

لا شكَّ أنّ الله، بهذه المشاركة، يكشف ذاتَه للنفس، التي تشعر بحضوره أكثرَ فأكثر، ولكن كمِن وراءِ حجاب. وهذا الشعور يُلهب النفس حبًّا، يعرِّضها إلى الانخطاف والسكر والجرح والخروج من الذات.

---

(١) ٤٤، ٤٠٠ أ؛ ٤٠٨ ب

ولا ننسَ أنّ الله موجودٌ في النفس وخارجًا عنها، ولهذا تشعر بحضوره وبعدم امتلاكه كلّيًّا، فتطمح إلى هذا الامتلاك الكامل، وتحسّ بالتوتّر والتقدّم والصيرورة الدائمة في اتحادها بالله. هذا ما يدعوه غريغوريوس «بئرَ الماءِ الحيّ» و«الحركة المستقرّة»، و«الظلمة النيّرة».

أ – المصطلحات الصوفيّة: للديانات المؤسّسة على أسرار مصطلحاتٌ خاصّةٌ بها. هذا ما يظهر واضحًا عند العرفانيّين وفيلون وأفلوطين، ولم يخرج غريغوريوسُ عن هذا المبدإ. فنستطيع من خلال نصوصه استخراجَ المعنى الذي يريده.

أ – **السرّ:** لهذه اللفظة أربعةُ معانٍ هامة عند غريغوريوس. المعنى **الأوّل** مأخوذٌ عن القدّيس بولس، ويدلّ على ما أخفاه الله منذ الأزل وكشفَ عنه في يسوعَ المسيح، وهو تصميمُ خلاص البشر[٢]. ويتضمّن سرّ التجسّد[٣] وسرَّ الصليب[٤] وسرَّ القيامة[٥]. وخلافًا للأسرار الوثنيّة، هذا السرُّ يُذاع لأنّه سرُّ الخَبر السارّ[٦]، سرُّ بشارة الإنجيل الذي أذاعه الرسل[٧]. يدلّ المعنى **الثاني** على أسرار الكنيسة[٨]، كالعماد[٩] والإفخارستيّا[١٠] والتوبة[١١] وغيرها، وعلى ممارسة هذه الأسرار وتوزيعها. المعنى **الثالث** هو المفهوم الروحيُّ للكتاب المقدَّس، كما يريده الله، الذي يكشف عن الأمور الغامضة[١٢]، برموز الشريعة[١٣] والرموز النبويّة[١٤]. ويتعلّق المعنى **الرابع** بالحياة الروحيّة، وهو موضوع المعرفة الصوفيّة كما حدث لبولس[١٥]، ولبنيامين[١٦] وداود[١٧]. إنّها المعرفة التي يتوصّل إليها مَن صار في الطّور الثالث، ومعرفة ما يتعلّق بهذا الطّور الذي تصبح النفس فيه في السماء الثالثة. إنّها رؤية المظلّة في الأقداس السماويّة، وتأمّل الأمور غير المنظورة[١٨]. ويعني أيضاً التدرّبَ على طريقة الوصول إلى درجةٍ ما في الحياة الروحيّة، ويتضمّن التطهيرَ والتجرّدَ من الأهواء[١٩] والظواهر. ويُدعى ليل العقل والظلمة[٢٠] والحبّ والاتحاد[٢١].

(٢) ٤٥، ٥٨١ أ (٣) ٤٥، ٧٠٠ د (٤) ٤٤، ٣٧٢ ج؛ ٤١٦ ب (٥) ٤٤، ٣٦٥ ج
(٦) ٤٤، ٥١٦ ب (٧) ٤٤، ٥٨٥ أ (٨) ٤٤، ٧٤٥ د (٩) ٤٥، ٨٨٠ أ، ٨٨١ أ
(١٠) ٤٥، ٨٧٧ د؛ ٤٦، ٢٦٨ ب (١١) ٤٤، ٣١٣ ب؛ ٩٨٩ ب (١٢) ٤٤، ١٠٣٦ ج
(١٣) ٤٤، ١٠٣٧ د (١٤) ٤٦، ٨٠٠ أ (١٥) ٤٤، ٣٨٤ أ
(١٦) ٤٤، ٥٧٧ ب (١٧) ٤٥، ٧٤٤ ج
(١٨) ٢ كو ١٢: ٤؛ ١ كو ١١: ٧؛ ٤٤، ٦٨٥ أ
(١٩) ٤٤، ٦٨٠ ب (٢٠) ٤٤، ١٠٠١ ج (٢١) ٤٤، ٧٨٤ ج

ب – **قدس الأقداس**: إنّه القسمُ الأقصى في هيكل أورشليم، الذي لا يدخله العوامّ. وهو يرمز إلى الطَّور الثالث في الحياة الروحيّة. وقد خصّص غريغوريوسُ لهذه اللفظة درسًا إضافيًا في عظته الثالثة في «أبانا»، فيصف كيف يجب على الكاهن المزمع أن يدخل قدس الأقداس للصلاة أن يبدأ بالتنقية، ثمّ يلبس الأثواب الكهنوتيّة... ليقوم أخيرًا بخدَمات سريّة. ويضيف غريغوريوس أنّ السيّد المسيح يُعطي، لمن يرغب، نعمة الدخول إلى حضرة الله بدالّة[٢٢]، ويشرح كيف أنّ أثواب الكاهن ليست إلاّ رمزًا للاستعدادات الداخليّة في النفس. وبالنتيجة، يرمز قدسُ الأقداس إلى قلبنا، الذي طُردت منه الأفكار السيّئة وكلّ نجس. إنّه النفس حيث يسكنُ الله وحيث يجب وجودُه للعيش معه بدالّة[٢٣]. وقد أعطى فيلونُ وإكليمنضوسُ الإسكندريُّ هذا المعنى لقدس الأقداس قبل غريغوريوس.

ويعني قدسُ الأقداس أسمى درجةٍ من الصلاة التي تفترض انفصالَ النفس عن العالم الخارجيّ وانزواءها في قدس ذاتها، لتكون في عتبة الحياة الصوفيّة. وفي مكانٍ آخر يُعطي غريغوريوسُ لقدس الأقداس معنى الحياة الفائقة الطبيعة، وهي نعمة البنوّة الإلهيّة. التي تفوق كلَّ أمل، كما أنّها تتخطّى الطبيعة البشريّة[٢٤]. وهكذا يظهر قدسُ الأقداس المكانَ الذي يتمّ فيه اتحادُ النفس بالله، وحيث تتأمّل النفسُ الله في الظلمة[٢٥]. وهي المعرفة الصوفيّة التي يعطيها الروحُ القدس[٢٦]. إنّ المكان الذي يتمّ فيه الاتحاد مع الله هو داخلَ النفس، التي تحرّرت من كلّ تأثير خارجيّ، وتوجّهت، بكلّ قواها، إلى الخير الأوحد لتسبُر أعماقه وتشاهد، في قدس أقداس الفردوس، الأشياءَ غيرَ المرئيّة والخاصّة بالله[٢٧].

ج – **معرفة الله**: من التعابير الخاصة بالحياة الصوفيّة «معرفة الله»، وقد استعملها أوريجنوس وغريغوريوس ليدلاّ بها على المرحلة الثالثة في الحياة الروحيّة. ونادرًا ما يدلُّ عليها غريغوريوسُ بعبارة «علم اللاهوت». وتعني «معرفةُ الله» معرفةَ الأسرار في قدس الأقداس[٢٨] أو معرفةَ خفايا الله، كما ورد في شرح المزامير، وهي تختلف عن معرفة الله العقليّة وتستند خصوصًا إلى الإيمان بالابن[٢٩]. وعندما يُقال إنّ موسى «دخل في الظلمة» يُفهم أنّه دخل في الهيكل المخفيّ لمعرفة الله[٣٠].

---

(٢٢) ٤٤، ١١٣٩ د (٢٣) ٤٤، ١١٤٩؛ ١١٥٢ أ (٢٤) ٤٤، ١٢٧٧ ج
(٢٥) ٤٤، ٤٠١ ج (٢٦) ٤٤، ٥٣٦ ب (٢٧) ٤٤، ٧٨٥ أ
(٢٨) ٤٤، ٣٢٩ ب (٢٩) ٤٤، ٥٠٤ ب (٣٠) ٤٤، ٣٧٧ ج

ويستفيض غريغوريوس في شرحه «**نشيد الأناشيد**» في عرض تفاصيل المعرفة الصوفيّة[٣١]. فالذهبُ غيرُ الفاسد في عقد العروسة يرمز إلى هذه المعرفة[٣٢]. وفي مكانٍ آخر، بعد الكلام عن المراحل التي ترتقي فيها النفس، يقول غريغوريوس، إنّها تدخل «إلى قدس أقداس المعرفة الصوفيّة المحاطة، من كلّ الجهات، بالظلمة الإلهيّة»، وبهذا يختصر خصائصَ الطَّور الثالث[٣٣].

٢ً – الظلمة الإلهيّة: تمثّل مراحلُ حياة موسى من العلّيق الملتهبة إلى الغمام فإلى الظلمة التي ظهر فيها الله على جبل سيناء، المراحلَ الثلاثَ في الحياة الروحيّة. إنّ مرحلة الظلمة وردت عند فيلون[٣٤] وغيره. ولكن فيلون ينظر إلى معرفة الله الغامضة وغير الممكنة نظرةَ فيلسوفٍ لا نظرةَ خبرةٍ صوفيّة، بعكس غريغوريوس الذي يبحث فيها على المستوى الصوفيّ البحت. ولذا، لا يتردّد في التأكيد أنّ من يحاول رؤية الله يعرف أنّه لا يراه[٣٥]، لأنّ معرفة طبيعة الله وكيانه تفوق قدرةَ عقلِ أيّ مخلوق، ولا يعرف الله إلاّ الله لأنّه غيرُ محدود...

تدلّ الظلمة على المكان الذي فيه رأى موسى الغيرَ المرئيّ[٣٦]، وعلى الطريقة التي بها رأى باسيليوسُ، شقيقُ غريغوريوس، ما لم يعرفه غيرُه وذلك بقوّة الروح القدس[٣٧]. وبناءً على ذلك، يكون هذا النوع من المعرفة فائقَ الطبيعة، هذا ما أعلنه في حياة غريغوريوس العجائبيّ: «إنّ الروح يُعطي عيونًا جديدةً لمشاهدةِ غيرِ المشاهد»[٣٨].

ويذكر غريغوريوس أنّ الله تكلّم مع موسى من خلال الغمام، إذن، بعزلةٍ عن العالم الخارجيّ وعالم الحواسّ وعالم العقل والظواهر. وبعد ذلك دخل في «الظلمة»، ظلمة معرفة الله غيرِ الكاملة، لأنّ الله يفوق كلَّ معرفة[٣٩]. إنّما هذه الظلمة نيّرةٌ بالإيمان بعد تخلّينا عن كلّ محاولة عقلانيّة لمعرفة الله. ويضعنا هذا الإيمان أمام شخصٍ موجودٍ في داخلنا، نتّحد به ونتّصل به اتصالاً وثيقًا بالحبّ[٤٠].

وخبرة الإيمان والحبّ تجعلنا نشعر بوجود الله فينا وجودًا حقيقيًّا ولكن بطريقة مستترة،

---

(٣١) ٤٤، ٧٨٨ ج
(٣٢) ٤٤، ٨١٧ ب
(٣٣) ٤٤، ١٠٠٠ د
(٣٤) *De Posteritate Caini*, 5
(٣٥) ٤٤، ٣٧٦ د
(٣٦) ٤٤، ٤٥٨ أ؛ ١٠٢٥ ج
(٣٧) ٤٦، ٨١٢ ج
(٣٨) ٤٦، ٩١٣ ج
(٣٩) ٤٦، ٣٧٦ د؛ ٤٤، ١٠٠٠ د
(٤٠) ٤٥، ٩٤١ ب؛ ٤٤، ٨٩٣ ج

أي في ظلمة، لأنّ الله، مهما كشف عن ذاته للنفس يبقى سرًّا لها، ويبقى الكشفُ ضئيلاً، كنقطةٍ من محيط[٤١]، إنّما يغمر النفسَ بالسعادة. هذا ما اختبره بولسُ في رؤياه الشهيرة[٤٢].

وإن كانت النفس قاصرةً عن التوصّل إلى معرفة الله معرفةً كاملةً، إلاّ أنّها تبقى في سعيٍ متواصلٍ لاكتشافه أكثرَ فأكثرَ والاتحادِ به بالحبّ، لأنّ الله مع سموّ طبيعته يبقى «ظلمةً مضيئةً» للنفس الدائبة في اتّباعه[٤٣]. ويحدّد غريغوريوسُ، بعد إكليمنضوسَ الإسكندريّ، أنّ سبب عجز الإنسان عن فهم الله يعود لا إلى طبيعة الله اللامتناهية بل إلى ضعف عقلنا المظلم بالجسد ومحدوديّته.

ويكوّن هاتين الظلمتين، ضعفُ عقلنا الذي يزول بعد الموت بالمشاهدة الطوباويّة، وغورُ طبيعة الله الذي لا يُسبر، إنّهما ليلُ الحواسّ وليلُ الروح، كما أشرنا سابقًا.

٣ - الحبُّ الهوى والحبُّ الروحيّ: للحياة الصوفيّة وجهان: سلبيٌّ وهو «الظلمة» وتتعلّق بالمعرفة، وإيجابيٌّ وهو الاتحاد والحبّ. هذا ما علّمه غريغوريوس خلافًا لأوريجنوس، الذي يضع التأمّلَ الثيوريَّ والمعرفة في قمّة الارتقاء الروحيّ.

يقسم غريغوريوس، في بدء شرحه «**نشيد الأناشيد**»، سُبُلَ الخلاص إلى ثلاثة: الأوّل الخوف، والثاني الرجاء، والثالث وهو الأكمل، الحبّ[٤٤].

وفي نصوص عديدة يبيّن غريغوريوسُ أن غرض الحياة الصوفيّة هو الاتحاد بالله، وأنّ النفس، التي وصلت إلى هذه القمّة، أي الاتحاد، تدعو «سريرًا» المشاركةَ الكاملةَ في الخيرات، و«ليلاً» زمانَ الظلمة، أي تأمّلَ الأشياءِ اللامنظورة، على مثال موسى، في الظلمة[٤٥].

ولكي يعبّر غريغوريوسُ عن حياة الاتحاد والحبّ يلجأ إلى عبارتين: «الحبّ الهوى»، وهي أفلاطونيّة، و«الحبّ الروحيّ». يفهم غريغوريوس، «بالحبّ الروحيّ»، الواردِ في كتاب «**نشيد الأناشيد**» الحبَّ البشريّ. غير أنّ العهد الجديد يعطيه معنى حبّ الله للإنسان وحبّ الناس بعضُهم لبعض، وهو ما نسمّيه «المحبّة»، ولا يشير إلى حبّ الناس لله. إنّ جوهر هذا الحبّ هو المبادرة الحرّة التي تميل بالأعلى إلى الأدنى بعكس الحبّ الأفلاطونيّ الذي يجذب الأدنى إلى الأعلى.

---

(٤١) ٤٤، ١٠٠٤ ج (٤٢) ٤٤، ٨٦٠ ب (٤٣) ٤٤، ٨٩٢ د
(٤٤) ٤٦، ٧٦٥ ب (٤٥) ٤٦، ٨٩٢ ج

ويحدّد غريغوريوسُ الحبَّ في حديثه عن النفس والقيامة وفي شرحه لسفر «**الجامعة**» «أنّه ميلٌ داخليٌّ نحو ما يروقنا»[٤٦]. ويمكن أن يكون هدفُ هذا الحبّ خيرًا أو شرًّا. ولكن، حيثما الحبّ فهناك الاتحاد[٤٧]، إنّما بعد التطهير[٤٨]. ولسرّ القربان دورٌ مهمٌّ في اتحاد النفس بالله؛ فعندما نقبل يسوعَ في القربان نصبح ما هو[٤٩].

الحبُّ ليس نتيجةً بل سببًا للمشاركة والوحدة. وبهذا يختلف عن معرفة الله في مرآة النفس. وهذا الحبُّ ينمو باطّراد[٥٠]، كما أنّ الحياة الصوفيّة تنمو هي أيضاً باطّراد، بنموّ الحبّ المشارك لله اللامحدود. لا شكَّ أنّ النعمة توسّع قوى النفس، في الوقت الذي فيه تملأُها بالحبّ وخيرات المشاركة. الحبّ لا يعرف النقص والمحدوديّة، إنّه يملأ النفسَ غبطةً إلهيّة[٥١].

والنفس، بعد أن تتحرّر من قيود الجسد ومتطلّباته، تشعر بجاذبٍ قويّ يحملها، بطريقةٍ طبيعيّة إلى الله. أليس الإنسانُ صورةَ الله؟ لذا يشعر، بعد تحرّره، بالجاذب القويّ إلى الله مثاله. إنّ هذا الانجذاب سهلٌ ولذيذٌ للنفس الحرّة، أمّا النفس المتعلّقة بالأهواء فتشعر بتنازعٍ وتمزّق[٥٢].

الحبُّ الروحيّ، بالنسبة إلى غريغوريوس، هو اتحادُ النفس بالطبيعة الإلهيّة ومشاركتها فيها. ففي سفر «**نشيد الأناشيد**» تتكرّر الألفاظ المعبّرة عن الحبّ–الاتحاد: فالنفس هي عروسُ الكلمة، وهي تتزيّن وتتبرّج استعدادًا لاتحادها الروحيّ وغير الماديّ بالله[٥٣]. ويرمز السرير إلى الوحدة مع الله[٥٤]. بينما يشدّد غريغوريوس، في «**حياة موسى**»، على الصداقة بين النفس والله كقمّة للعلاقة الحميمة[٥٥].

نلاحظ أنّ طبيعة النفس، حسب أفلاطون، هي من جوهر الله؛ أمّا، عند غريغوريوس، فالمشاركة بين النفس والله لا تحدث إلاّ بالعماد والنعم المتتالية، التي يُغدقها الله عليها[٥٦].

خلافًا للحبّ الروحيّ، يتضمّن الحبُّ الهوى عنصرًا من الحسّ والإزعاج للنفس ناتج عن التبعيّة لآخرَ أعلى، هو الله. إنّه نوعٌ من الجنون يحمل النفسَ على اتّباع حبيبها بعد أن

---

(٤٦) ٤٦، ٩٣ ج (٤٧) ٤٤، ٧٣٣ ب
(٤٨) ٤٦، ٦٥ أ؛ ٩٣ ج؛ ٤٤، ٧٦٩ د (٤٩) ٤٤، ٧٤٠ أ
(٥٠) ٤٤، ٨٧٦ ب (٥١) ٤٦، ٩٦ د (٥٢) ٤٦، ٩٧ د (٥٣) ٤٤، ٧٦٥ أ
(٥٤) ٤٤، ٨٣٧ أ (٥٥) ٤٤، ٤٢٩ د (٥٦) ٤٦، ٨٠٠ ج

تخرج عن ذاتها وعن وعيها. هي حالة الانخطاف اللاواعي. وهكذا يكون الحبُّ الهوى إفراطًا في الحبّ. إنّه، إذن، نوعٌ من الحبّ العنيف، الحارّ، بينما الحبُّ الروحيُّ هادئ، يكتفي بالمشاركة الإلهيّة في مرآة النفس، كمن وراء الستار[٥٧]. الحبُّ الهوى قويٌّ ويذهب إلى أبعد من علاقة عاديّة مع الله، إنّه يرغب في الله، كما هو. إنّه قمّة الحبّ، الذي يتحقّق في الانخطاف، حيث لا دورَ للعقل والوعي والتفكير في هذا الحبّ الجنونيّ، لأنّ النفس تصبح مأخوذة كليًّا بالجمال اللامتناهي. لذا، هذا الحبُّ لا يقاوَم ويُعدُّ منتهى المطاف في الحياة الصوفيّة[٥٨].

وبالاختصار، إنّ النفس التي وصلت إلى النضوج الروحيّ تشارك، إلى حدٍّ ما، في الطبيعة الإلهيّة، لأنّ، مَن هو مِن طبيعة ما يجذبه آخرُ من الطبيعة ذاتها. وهكذا يجذب الله النفسَ بقوّة لا تقاوَم وتشعرُ بعطشٍ للاتحاد[٥٩] بل الالتصاق[٦٠]. ويعبَّر عن هذا الجاذب بالحبّ الروحيّ. ومتى يصبح هذا الحبُّ لاهبًا وحارًّا وقويًّا يُدعى الحبّ الهوى. وهذا يفترض أنّ النفس صارت في الله ووصلت إلى حالة العروس، أو الصديق، أي المساواة بين شخصين. ويصف «**نشيد الأناشيد**» الحالة التي تسبق الاتحاد بالخطبة، وفيها تتزيّن العروسُ استعدادًا للزواج[٦١]...

ثانيًا – الاختبار الصوفيّ

إنّ النفس المستنيرة تشعرُ جيّدًا أنّ الله ليسَ موضوعَ معرفةٍ عقليّة[٦٢]، وأنّ الله لا يُعرف إلاّ بمقدار ما يكشف عن ذاته. فلا يبقى للنفس إلاّ أن تترك جانبًا العقلَ والصورَ والتعابير والأفكار، وتتّجهَ نحو الله لتختبر حضوره بطريقة لا توصف. وهذا الحضور يجري في النفس بواسطة النعمة. فالمعرفة الصوفيّة هي اختبار هذا الحضور[٦٣]. هذا ما شرحه غريغوريوس بالتفصيل في عظته في التطويبة الرابعة «طوبى لأنقياء القلوب...»، وفي شرحه لـ «**نشيد**

(٥٧) ٤٤، ٤٠١ أ (٥٨) ٤٤، ٧٧٣ ب
(٥٩) ٤٤، ١١١٢؛ ٧٧٢ د؛ ٧٢٠ أ، ٤٦، ٢٧٧ د
(٦٠) ٤٤، ١٠٤٥، ١٠٨٦ د، ١١١٦ د
(٦١) ٤٤، ٧٧٢ ب
(٦٢) ٤٤، ٧٢٨ ب؛ ٤٦، ٣٦١ ب؛ ٤٤، ١٢٦٤ ب؛ ٤٥، ٩٤١ أ
(٦٣) ٤٤، ١٢٧٢ ج

الأناشيد»، ولاسيّمَا الآية: «فنصنع لكِ سُموطًا من الذهب مع جُمانٍ من الفضة، إذ كان الملك في متّكإه أفاحَ نارَديني عَرْفَهُ»(٦٤)، ويظهرُ الاختلاف بين المعرفة العقليّة والمعرفة الصوفيّة، التي تقوم بامتلاك الله(٦٥).

هذه المعرفة الصوفيّة تفترض سكنى الله في النفس، فيحدث، عندئذٍ، الشعور بهذا الحضور، الذي يشترط أن تكون النفس مطهَّرة، وبهذا يقوم الاختبار الصوفيّ.

أ – مرآة النفس: «إنّ من طهّر عين نفسه، يقول غريغوريوس، ومن طهّر قلبه يرى في جماله صورة الطبيعة الإلهيّة، كمن ينظر الشمسَ في مرآة، فإنّه، وإن لم يحدّق بالشمس نفسها إلاّ أنّه يرى الشمس في صفاء المرآة». ويردّد المبدأ الأساسيَّ أنّ النفس صورة الله(٦٦).

فكرةُ التطهير للبلوغ إلى المعرفة واردةٌ عند أفلاطون في كتاب فيدون(٦٧) وعند أفلوطين أيضًا(٦٨). وتتنوّع عناصر تشويه النفس – وهي الوحل أو الأوساخ الخارجيّة الغريبة كالصدإ وغيره أو الزيادات – التي يجب إزالتها، كما في قطعة الرخام، حتى يظهر الجمالُ الأصليُّ أو جمال التمثال.

ويكرّر غريغوريوس عناصر التشويه نفسَها ولكنّه يشدّد على الأهواء والأوساخ الخارجيّة، ويدعو النفس، كأفلوطين إلى اكتشاف جمالها بالعودة إلى الذات(٦٩).

واجبُ الطهارة للاتحاد، حسب أفلاطون وغريغوريوس، يستند إلى المبدإ نفسه وهو: «معرفة الشبيه للشبيه واتحاد الطاهر بالطاهر»، لأنّ الطهارة هي الواسطة التي تعيد النفس إلى طبيعتها الإلهيّة وتسمح لها بالاتحاد بالله(٧٠). كما أنّ ممارسة الفضائل على أنواعها تزيل الزيادات من الرخام والصدأَ من النفس وتعيد إلى الصورة بهاءَها وصفاءَها وجمالَها الأول(٧١).

ولكن، بينما يعلّم أفلوطين(٧٢) أنّ تطهير النفس وعودتَها إلى ما كانت عليه هو عملُ النفس، يُثبت غريغوريوس، بالعكس، أنّ عمل التطهير لإعادة النفس إلى صورة الله

---

(٦٤) نش ١: ١٠ – ١١
(٦٥) ٤٤، ٨٢١ أ
(٦٦) ٤٤، ١٢٧٢ أ – ج
(٦٧) *Phédon* III, d
(٦٨) *Enn.* I, 6, 5
(٦٩) ٤٦، ٨٩ ج
(٧٠) ٤٦، ٣٦٨ ب
(٧١) ٤٤، ٥٤٤ أ – ج
(٧٢) *Enn.* II, 6, 9

والتشبّه به لا يتحقّق بالجهد الشخصيّ أو بقوّة إنسانيّة بل بفضل كرم الله نحونا، لأنّه هو الذي جعلنا شبيهين به منذ الخلق. إن تشبّهنا بالله نعمةٌ منه(٧٣).

ولكي تعرف النفسُ اللهَ، لا يُشاطر غريغوريوسُ أفلاطونَ الرأيَ أنّه يكفي أن تتطهَّرَ وتعرفَ ذاتها، بل يؤكّد، بالعكس، أنّ النفس، عندما تتوجّه إلى الله، يحضرُ الله إليها، وبحضوره فيها يُطهِّرها. الطهارة، إذاً، هي نتيجةُ حضور الله. وهكذا، ترى النفسُ الله في ذاتها بمجرّد تأمّل طهارتها، لأنّ الطهارة هي الله(٧٤).

المرآةُ، بحدّ ذاتها، يُردفُ غريغوريوس، لا تعطي أيّة صورة، إنّما تعطي صورةَ الشيء الموجود أمامها، أو الموجّهِ إليها. وهكذا، صورة الله، أي النعمة، ليست في النفس ولكن تستطيعُ النفسُ قبولها عندما تتّجه إلى الله بالحبّ، وبالحبّ تتمكّن من معرفته، إذاً، توجُّه النفس إلى الله، لا إلى ذاتها، هو الشرطُ لمعرفته(٧٥).

ينتج ممّا سبق أنّ غريغوريوس يستعمل عبارات أفلاطونيّة لأفكارٍ ومعانٍ مسيحيّة مختلفة كلّ الاختلاف عن مفهوم أفلاطون.

فالنفس ليست إلهيةً بطبيعتها، وعليها، لتصبح طاهرة، التوجّهُ إلى نبع الطهارة، وبعدما تتحوّل، بالنعمة الإلهيّة، وتصبحُ على صورة الله، تنظر إلى ذاتها فترى الله يلمع فيها كما في مرآة(٧٦).

ولا يقوم التطهير، في هذه النظرة، بإزالة كل عنصر غريب من النفس ورجوع النفس إلى ذاتها، بل بتوجيهها إلى النبع الإلهي، الذي، وحده، يستطيع إعطاءها الطهارة، أي الحياة الإلهيّة. فبتجرّد النفس من الحسيّ لا تبقى فارغةً ووحيدةً مع ذاتها بل تلتفت فورًا إلى الله، الذي يملأها بوجوده، وما الخطيئة إلاّ إدارةُ الظهر إلى الله، هذا ما يردّده غريغوريوس في نصوص عديدة(٧٧).

الطهارة، إذن، هي العلامة الأكيدة لحضور الله في النفس. وبقدر ما تزداد هذه الطهارة يزداد حضور الله ليملأ النفس ويزيدها عطشًا. إنّ مرآة الله في النفس هي الفضائل، التي تبدأ خفيفة، مثل العطر الخفيف، ثمّ تقوى، شيئًا فشيئًا لتصبح الدلالة

---

(٧٣) ٤٦، ٣٧٢ ج
(٧٤) ٤٤، ٨٠٥ د
(٧٥) ٤٦، ٢٤٥ د
(٧٦) ٤٤، ٣٤٠ أ و ١٦٤ أ
(٧٧) ٤٦، ٨٩ ج

على اتحاد أوثق. إنّ أشعّة الفضيلة الحقيقيّة والإلهيّة تنعكس في حياةٍ نقيّةٍ من تأثير الأهواء وتجعل اللامرئيَّ مرئيًّا وغيرَ المفهوم مفهومًا وذلك بتصوير الشمس في مرآتنا[٧٨].

إنّ لغريغوريوسَ الفضلَ الكبيرَ في توضيح فكرة معرفة الله وفكرة أفلاطون في النفس وقد استغلّ مواقف من سبقه وأعطاها الصبغة المسيحيّة ليُثبت نظريّته الصوفيّة.

٢ً – الحواسُّ الروحيّة: إنّ عودة الإنسان إلى الحالة التي كان فيها في الفردوس بواسطة الحياة الروحيّة تهدف خاصة إلى إعادة الإنسان إلى تذوّق الله بدلاً من الاستمتاع بالأمور الحسيّة. فاختبار الله من جوهر الحياة الصوفيّة، وهو يُعطي الإنسان طبيعتَه الحقيقيّة ويُرجع إليه طبيعة آدم الأصليّة. ولممارسة هذا الاختبار ولتذوّق الله يُفترضُ وجودُ حواسَّ روحيّة.

إنّ الأكل والشرب من خصائص الطبيعة الساقطة ولن يبقيا بعد القيامة، وقد كان للإنسان، قبل الخطيئة غذاءٌ خاصٌّ به، قوامُه الخيراتُ الإلهيّة الغريبة عن لذة النظر والذوق وباقي الحواس وما ينتج عنها من متعة. توسّع غريغوريوسُ في دراسة هذا الموضوع في كتابه عن تكوين الإنسان والنفس والقيامة والبتوليّة، وفي شرحه لشجرة الحياة.

نظريّةُ الحواسّ الروحيّة هي من صميم اللاهوت الصوفيّ عند غريغوريوس، كما عند أكابر الروحيّين. فغريغوريوس يتكلّم عن عذوبة الله، ومن جهة أخرى عن الظلمة التي تكتنف النفس عند شعورها بوجود الله فيها. وتحت تأثير أوريجينوس يؤكّد وجودَ حواسَّ جسديّةٍ وبالمقابل حواسَّ روحيّةٍ لتذوّق ما يخصّ الله، وذلك، استنادًا إلى آية سفر الأمثال: «تُدرك معرفة الله»[٧٩]. إنّ هذه المعرفة ليست نظريّة بل اختباريّة ومرفقة بالتعلّق والاغتباط والفرح بالشخص المعروف.

يقول غريغوريوس في كلامه عن آية «**نشيد الأناشيد**»: «كالتفاحة في أشجار الغابة كذلك حبيبي بين البنين، قد اشتهيتُ فجلستُ في ظلّه وثمرُه حلوٌ في حلقي»[٨٠]، إنّ التفاحة متعةٌ للعين بمظهرها، وللشمّ برائحتها، وللذوق بطعمها اللذيذ، كذلك الربّ هو فرحٌ للعين بنوره وعطرٌ بعبيره، وحياةٌ لمن يتناوله[٨١]. وهكذا نرى تسلسلَ الحواسّ الروحيّة ودورَها وموضوعَ متعتها وهو الربُّ الكلمة. ويتكلّم، في أماكن أخرى عن «حواسّ النفس» أو

---

(٧٨) ٤٤، ٨٢٤ ج
(٧٩) ٢: ٥؛ ٤٤، ٧٨٠ ج
(٨٠) ٢: ٢
(٨١) ٤٤، ٨٤١ د – ٨٤٤ أ

«حواسّ القلب» ويميّزها عن حواسّ الجسد، ويقول أحياناً «عين النفس» و«لمس النفس»[٨٢]، كما عند فيلون[٨٣].

يرافق نموّ حواسّ النفس نموُّ التطهير من الحياة الحسيّة؛ وهذه لا تعمل كليًّا إلاّ في مَن وصلوا إلى المرحلة الثالثة من الكمال في الحياة الروحيّة، لأنّ «الربّ الكلمة» لا يحيا إلاّ في النفس التي أماتت حواسّ الجسد.

ويبدأ موت الحواسّ بالعماد، وهو موتٌ وقيامةٌ مع المسيح، يتحقّقان بمراحل الحياة الروحيّة. العماد هو موت الإنسان العتيق بأمياله وشهواته، وقيامةُ الإنسان الجديد[٨٤] على «صورة الله». وليلُ الحواسّ الجسديّة شرطٌ لإيقاظ الحواسّ الروحيّة.

ولكن، لا تظهر الحواسُّ الروحيّة كلُّها دفعةً واحدة. ولا توجد كلُّها عند الكامل. وخلافًا لبعض الروحانيّين، يعتبر غريغوريوسُ حاسةَ الشمّ الأولى وحاسة النظر ثانويّة لأنّه تستحيل على الإنسان رؤية الله، وهو لا يشعر به إلاّ في «الظلمة». إنّ أوّل إحساس بالله يتمّ برائحة العطر الإلهيّ وتذوقها[٨٥]. ولمّا كانت رؤيةُ الله متعذّرة، يُصبح الوصالُ في الله باختبارِ حضوره كشخص، بطريقةٍ وجوديّة، بعيدةٍ عن العقل، ومباشرةً بعلاقة حبّ.

ستصبح هذه العلاقة، لاحقًا، عند الروحانيّين، الصبغة الصوفيّة الحقيقيّة. وهكذا تصير الحياة الروحيّة، التي بدأت استنارةً ومعرفةً في طورها الأول، حبًّا في طورها النهائيّ. ولذا قال غريغوريوس، «إنّ العلمَ يُصبح حبًّا».

يرمز الطيبُ الذكيُّ الرائحة إلى الفضائل التي تحصل في النفس ثمرةَ جهدِ الحريّة في تجاوبها مع نعمة الله. ولكن مهما سمت هذه الفضائل تبقى صورةً مصغّرةً لقمّة الفضيلة والكمال، لله، الحكمة والعدل بالذات[٨٦]. وإنّا نستطيع بالفضائل وعبيرها الفوّاح التوصّلَ إلى معرفة الخير الأسمى الذي يفوق كلّ عقل، كما نستطيع بواسطة المرآة رؤية الشمس[٨٧].

هكذا تكون حاسّة الشمّ الأولى بين الحواسّ الروحيّة، قبل الذوق والنظر. وهي تشبه إلى حدّ ما اللمسَ لأنّ لها صبغة الخبرة. إنّ موضوع هذه الحاسّة هو الكلمة، لا كما هو وبذاته، بل كما هو في النفس بالفضائل، مثل الفرح والمحبّة والسلام، ثمرة الروح، وهي فائقة الطبيعة[٨٨]. إنّ الفضيلة تشبه الرائحة التي تُنبئ بوجود العطر...

---

(٨٢) ٤٤، ٣٨٨ ب و٤٦٥ د و ٤٦، ١٧٧ د و ٧٦٥ ج

(٨٣) *De Spec. Leg.* III, 1 (٨٤) ٤٤، ١٠٦٨ أ (٨٥) ٤٤، ٧٨١ ب

(٨٦) المرجع نفسه (٨٧) ٤٤، ٨٢١ أ (٨٨) ٤٤، ٨٤٨ ج و٨٧٢ أ

تقوم أولُ خبرةٍ صوفيّة بالشعور الاختباري لحياة النعمة فينا، الحياةِ الفائقة الطبيعة، وهي حياة الله فينا.

ولمّا كانت الكنيسة تمثّل الله أحسنَ تمثيل، لأنّها امتدادٌ لوجود المسيح ورسالته بيننا، ورائحةُ المسيح الطيّبة المنتشرة في العالم، يرى غريغوريوس أنّ لا خبرةَ صوفيّة حقيقيّة خارجَ الكنيسة[٨٩].

لا تختلف كثيرًا نظريّة غريغوريوس، بخصوص حاسّة النظر الروحيّة، عن نظريّته في حاسة الشمّ[٩٠]. فالفضائل، بالنسبة إلى النظر، أشبهُ بإشعاعات الكلمة التي تراها عينُ النفس المطهَّرة في تفكيرها في ذاتها، كما ترى العينُ الشمسَ في مرآة. ويلاحظ غريغوريوس أنّه بمقدار ما تتقدّم النفس في المضمار الروحيّ تكتشف أنّ النور ظلامٌ بالنسبة إلى الحقيقة الإلهيّة[٩١].

بخصوص حاسّة الذوق، نجد عباراتٍ عديدةً في الحياة الصوفيّة مثل «عذوبة الله»، والتلذّذ والتمتّع بالله، وعباراتٍ مثلَ الغذاء والشرب بالنظر إلى الله[٩٢].

وعلاقة الشمّ بالذوق كعلاقة الزهرة بالثمرة. إنّ الرائحة وعدٌ والذوق امتلاكٌ وتحقيق. فالطفل يسوع، المولودُ فينا ينمو بالحكمة والسن والنعمة بأوضاع مختلفة في الذين يقبلونه حسب استعداداتهم وقابليّتهم، مثلَ الكرمة التي تبدأ زهرةً ثمّ تصير عنبًا، بألوانٍ مختلفة، لتصبح نبيذًا. وكلٌّ منّا يتمتّع بها، في إحدى حالاتها، حسب رغبته. أو كالمَنّ الذي كان يجد فيه كلُّ من يأكله طعمَ ما يريده أو يحتاجُ إليه[٩٣].

هكذا المسيح في النفس المتصوّفة، إنّه يظهر لها ولدًا ثمّ شابًّا فرجلاً، ويبدأ بالإشارة إلى وجوده بالرائحة، إلى أن يصبح، في ما بعد، غذاءً لذيذًا للنفس[٩٤].

تبدأُ الحياةُ الروحيّة مُرّةً، يقول غريغوريوس، لما تتطلّب من إماتاتٍ وحرمانٍ وتجرّدٍ من الأهواء، ولكنّها ما تلبث أن تصبح عذبةً على أمل الخيراتِ المنتظرة، كالرمّانة التي من خارجها تبدو قاسية ولكن داخلَها جميلُ المنظر وعذبُ المذاق[٩٥].

---

(٨٩) ٤٤، ٨٢٥ج
(٩٠) ٤٤، ٨٢١ د
(٩١) ٤٤، ١٠٠٠ د
(٩٢) ٤٤، ٣٦٥أ و ٣٦٨ أ
(٩٣) ٤٤، ٨٢٨ د – ٨٢٩ أ و ٣٦٨ ج
(٩٤) ٤٤، ٩٨٩ أ و ٩٨٨ د
(٩٥) ٤٤، ٣٨٥ ب و ٣٦٨ أ و ٣٧٣ أ

ويلجأ غريغوريوسُ إلى الحليب والخبز والعسل والخمر كرموزٍ يعبّر بها عن لذّة المذاق الروحيّ استنادًا إلى ما ورد في «**نشيد الأناشيد**»: «ما ألطف حبَّكِ، يا أختي العروس، إنّ حبَّكِ ألذُّ من الخمر، وعَرْفَ أدهانكِ فوقَ جميعِ الأطياب، شفتاكِ تقطران شهدًا وتحت لسانكِ عسلٌ ولبنٌ، وعرفُ ثيابك كعَرفِ اللّبان»[٩٦]. إنّ الحليب يوافق الأطفال أو المبتدئين في الحياة الروحيّة، بينما يوافق النبيذ المتقدّمين في الكمال الذي يشعرون بالنشوة. أمّا الخبز والعسل فهما الغذاء الأفضل، وفيهما تلميحٌ إلى ما قدّمه السيّدُ المسيحُ لتلاميذه، بعد القيامة، وتلميحٌ إلى القربان المقدَّس[٩٧].

نستنتج ممّا سبق أنّ السعادة التي يشعر بها الروحانيّ هي على نوعين: سعادةٌ مُرتجاةٌ وسعادةٌ كاملةٌ وحقيقـيّة، إنّما في الآخرة. تتحقّق السعادةُ الحاضرة، وهي تذوّقٌ سابقٌ للسعادة السابقة، «بالانخطاف» أو النشوة، حيث تشرب النفسُ من كأس الحكمة. ولا يشعر بهذه النشوة إلاّ من وصل إلى المرحلة الأخيرة من الحياة الروحيّة، إلى السماء الثالثة. وهذه الحالة شبيهةٌ بالرؤية وجهًا إلى وجه[٩٨] وهي تختلف عن المعرفة بواسطة الحواسّ الروحيّة، التي تتمّ في مرآة النفس.

للأكل والشرب اللذين يتكلّم عنهما غريغوريوسُ علاقةٌ مباشرةٌ مع الخبز الروحيّ الذي هو جسدُ المسيح، والخمرِ الروحيّ وهو دمُ المسيح. كما أنّ هناك علاقةً وطيدةً بين العذوبة الإلهيّة وسرّ القربان، وبالتالي بين سرّ القربان والحياة الصوفيّة[٩٩].

إنّ عملَ الأسرار، بدءًا من المعموديّة حتّى القربان المقدّس، متواصلٌ في النفس وفي تقدّمها الروحيّ، لأنّ الحياة الصوفيّة منوطةٌ بعمل المسيح المباشر بواسطة الأسرار، منها ينبع ويرتوي التصوّفُ المسيحيّ، وهو تحوّل النفس والجسد إلى نفس المسيح وجسده. فالآباء الشرقيّون لا يفرّقون بين الحياة الروحيّة والليتورجيّة. فهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا. لهذا نرى النفس لا تكتفي بأن تفرغ كأس الخمر لترتوي بل ترغب في الدخول إلى بيت الخمر ذاته حيث تجدُ سرّ الخمر[١٠٠].

من هنا نفهم لماذا استعمل الآباءُ، في اليونانيّة، العبارةَ نفسَها ليدلّوا على السرّ والحياة الصوفيّة، ولماذا يؤكّدون الشبهَ بين الكرّام، الذي، بعصره العنب، يجعل ثيابه حمراء،

---

(٩٦) نش ٤: ١٠ – ١١

(٩٧) ٤٤، ٩٨٨ و ٩٩٠ ب و ٩٦٠ ج و ٩٥٦ د

(٩٨) ٤٦، ٣٧٤ ج

(٩٩) ٤٦، ٨٤٥ ب

(١٠٠) ٤٤، ٤٧٧ ب و ٦٦١ أ و ٨٤٥ ب

وبين المسيح في آلامه؛ وبين دم الآلام الذي يسفكه المسيح والخمر الإفخارستيّ، الذي يسبّب النشوة والانخطاف الروحيّ[١٠١]. في شرح المزمور الثاني والعشرين والتطويبة الخامسة، يقول غريغوريوس: «إنّ الخمرَ غذاءُ الكاملين، فالمسيح، كخمرٍ، يُعطي الفرحَ والنشوة لمن أصبح في قمّة الحياة الروحيّة. ويضيف في شرحه آية «**نشيد الأناشيد**»: «حبيبي باقةُ مُرٍّ لي، بين ثدييَّ مبيتُه، حبيبي عنقودُ فاغيةٍ لي...»[١٠٢]: إنّ الحليب غذاءُ الأطفال والمبتدئين في الحياة الروحيّة، بينما الخمرُ، بقوّته وحرارته، هو لذّةُ الكبار البالغين[١٠٣].

وخلافًا لأوريجينوس الذي يضع الانخطاف الروحيّ في نطاق المعرفة وفي الاختبار العقليّ، يؤكّد غريغوريوسُ أنّ الانخطاف الروحيّ يكمن في حياة القداسة وفي علاقة حقيقيّة مع المسيح الموجودِ في النفس: إنّه علاقةُ حبِّ شخصٍ لآخر.

ومهما يُقال عن الحواسّ الروحيّة، يبقى أنّ النفس لا تستطيع التعرّف كلّيًّا إلى جوهر الله وطبيعته، ولكن بمقدار ما تشارك الحياة الإلهيّة، بالنعمة المبرّرة، وهي الفضائل على أنواعها، تكتشف وجودَ الله فيها وتشعر به. أمّا الاختبار المباشَر لله فهو مستحيلٌ لأيّة نفس، مهما سمت.

وتقوم السعادة الطوباويّة في السماء على تحوّل أبديّ إلى الله، الذي يتجلّى دائمًا بطريقة جديدة للنفس المتشبّهة به باطّراد.

٣ - **سُكنى الكلمة**: موضوعُ الحواسّ الروحيّة هو ظهور المسيح التدريجيّ فينا، حيث يسكن ويحيا. أليس المسيح هو الطيب[١٠٤] الذي تشعر به الحبيبة، والتفاحة التي تلذّ بها الحواسّ[١٠٥]، وعنقود العنب الذي يغذّي ويروي[١٠٦]، والخبز السماوي[١٠٧]؟ كلّ هذه الرموز وردت بالنسبة إلى الحواس، لأنّ السيّد، النور الوضّاء، هو الفرحُ لعيوننا وعطرٌ لشمّنا، كما أنّه الحياة لمن يأكله»[١٠٨].

الحواسُّ هي اختبارٌ لحياة النعمة، والحال، إنّ حياة النعمة، في جوهرها، تسرّبٌ ومشاركةٌ لحياة المسيح ذاته. «إنّها تحوّل النفس إلى يسوع المسيح»[١٠٩]. ويقوم دور الحريّة

---

(١٠١) ٤٤، ٩٩٠ ب (١٠٢) ١: ١٢-١٣ (١٠٣) ٤٤، ٨٣٠ أ و ٤١٣ أ
(١٠٤) ٤٤، ٨٢٤ ج (١٠٥) ٤٤، ٨٤٤ أ (١٠٦) ٤٤، ٨٢٧ ج
(١٠٧) ٤٤، ٣٦٨ ب (١٠٨) ٤٤، ٨٤٤ أ (١٠٩) ٤٤، ٥٤٤ ب

الشخصيّة، في مجال هذه الحياة، على التجاوب مع النعمة، ولذا، تكون حياةُ النعمة فينا ومظاهرُها بالفضائل عملَ الله.

إنّ تحوّل النفس إلى المسيح، تحت تأثير المسيح ذاته وعمله، يعني مجيءَ المسيح وسكناهُ في النفس. إنّه سكنى روحيّة مع الآب والروح القدس، حسب قول الإنجيل(١١٠). وهكذا، يقول غريغوريوس، يولد المسيح فينا وينمو بطريقة متنوّعة، في الحكمة والسنّ والنعمة، حسب استعدادات الذين يقبلونه، ويبدو ولدًا أو شابًّا أو رجلاً كاملاً(١١١). ألم يقل الإنجيل، أيضاً، إنّ ملكوت الله في داخلكم؟ فيكفي المؤمنَ الدخولُ في نفسه ليجده: «الله موجودٌ في كلّ واحدٍ منّا مجهولاً وخفيًّا، ونجده عندما نتحوّل إليه»(١١٢).

المسيحُ هو الحاضر في قدس النفس وهو أصلُ عطر الفضائل الفوّاح، الذي به نكتشف وجوده، إنّ عروسة الأناشيد تؤكّد: «حبيبي باقة مُرّ لي، بين ثدييَّ مبيتُه»(١١٣). إذن، المسيح هو الباقة، ولما كان الثديُ مركزَ القلب والمكانَ الذي يُخبأُ فيه الكنزُ وكلُّ ثمين، فيكون أنّ المسيحَ مُخبأٌ في القلب. وبما أنّ القلب هو نبعُ الحرارةِ للجسم والأعضاء، تأتي أعمالنا حارّةً بحرارته(١١٤).

المسيحُ مبدأُ الفضائل، وهذه بدورها، تجذبه، إلىالنفس. وهكذا، كلُّ تقدّم في الفضيلة يجعل وجودَ المسيح أعمقَ وأقرب، ويتمُّ الشعور بهذا الحضور بطريقةٍ أعمقَ وأقربَ بواسطة الحواسّ الروحيّة متتابعة(١١٥).

يقوم الاختبارُ الصوفيُّ على الشعور المتزايد بسكنى الكلمة في النفس الطاهرة، لأنّ الحبيب لا يسكن في نفس خالية من الفضائل، بل يجعل مقرّه في طهارة الذين يقبلونه(١١٦).

هذه النفوس هي أورشليمُ الحقيقيّة، مقرُّ الله وسكناه. النفس الصدِّيقة هي مدينة الله الحقيقيّة. إنّها السماءُ حيث يسكن والهيكلُ الحقيقيّ. إنّا في قلب اللاهوت الصوفيّ.

إنّ أهمَّ شيءٍ يجذُب الله إلى النفس هو طهارتُها، وأفضلُ مظهرٍ لهذه الطهارة هو الإيمان، إلى درجةٍ تستطيع النفسُ فيها أن تردّد مع القدّيس بولس: «حيٌّ أنا! لا أنا! إنّما المسيحُ حيٌّ فيَّ»(١١٧).

---

(١١٠) ٤٦، ٣٢٤ ب (١١١) ٤٦، ٨٣٨ د (١١٢) ٤٦، ٣٧٣ أ
(١١٣) نش ١: ١٢ (١١٤) ٤٤، ٨٢٥ ب – ٨٢٨ أ (١١٥) ٤٥، ٥٨٥ ب
(١١٦) ٤٤، ١٠٩٣ (١١٧) ٤٤، ١٠٩٧ و ٨٢٠ أ و ٩٤٢ أ؛ غل ٢: ٢٠

ويؤكّد غريغوريوس أنَّ سكنى الله في النفس على درجات، تتناسبُ وقداسةَ كلٍّ منها واستحقاقَها، فتصبحُ النفسُ إمّا مكانًا وإمّا بيتًا وإمّا عرشًا وإمّا موطئَ قدمَي الله...

ثمّ إنّ النفس تتذوّق الله الموجودَ فيها، وفي الوقت الذي ترتوي منه تزداد عطشًا إليه[١١٨]. من هذا الواقع نستنتج أنّ الحياة الصوفيّة تتضمّن علاقتَين مع الكلمة: **الأولى**، اختبارَ حضور الكلمة في النفس بواسطة الحواسّ أو رجوع النفس إلى ذاتها؛ **والثانية**، انطلاقًا بالحبِّ نحو الكلمة، كما هو في ذاته، وهذا هو الانخطاف، أي خروج النفس من ذاتها. فتكون الحياةُ الصوفيّة باطنيّةً وحبًّا. ويتساءل غريغوريوس: «هل هناك أسمى من أن تكون في مَن تحبّ، وأن يكون مَن تحبُّ فيك؟»[١١٩].

ثالثًا – الحبُّ الانخطافيّ

إنّ النفس التي تشعر بوجود الله فيها، تعرف، في الوقت عينه، أنّ الله سامٍ جدًّا ويفوق كلّ معرفة وإدراك. لذا، ترى ذاتها منطلقةً في التفتيش عن الكلمة حبيبها. وبقدر ما تنمو في الحياة الروحيّة تزداد انطلاقتُها قوّةً واندفاعًا. ويسمّي غريغوريوسُ هذا الخروج اللاعقلانيّ من الذات انخطافًا أو سكرًا أو نومًا أو جُرحًا أو الحبَّ الهوى، وكلّها تعابيرُ لحالة عنفٍ وشغف، ترمي بالإنسان خارجًا عن ذاته. ولكن غريغوريوس لا يستعمل هذه الألفاظ إلاّ مصحوبةً بصفاتٍ تلطّف من حدّتها. إنّه يتكلّم عن «نشوة معتدلة» وعن «ظلمة منيرة» وعن «نوم متيقّظ» وعن «جُرح سعيد»،... مشيرًا إلى قمّة الإيمان الذي وصلت إليه النفسُ في حالة الانخطاف الإلهيّ.

هذا الترداد في التعبير صورةٌ عن الحياة الروحيّة التي تتضمّن عنصرًا أساسيًّا، هو المراجعة والترداد. وفي الواقع تتألّف الحياةُ الروحيّة من ظلمةٍ وانخطافٍ وجروح متتالية، وتعني هذه الحالاتُ المختلفةُ المستوياتِ المتنوّعةَ التي تمرّ بها النفسُ ابتداءً من التحرّر من الخطيئة والحسّي، ومن العقل وأسلوب معرفته، وصولاً إلى الانخطاف، بالمعنى الصوفيّ. في النهاية، تقتنع النفس بأنّ عليها أن تخرج من ذاتها ثمّ تكتشف، يومًا، أنّه من وضع كيانها الانتقال بالحبّ إلى آخَر، مغايرٍ لها، وخارجٍ عنها.

بعد هذه النظرة الخاطفة، ننتقل إلى توضيح كلّ تعبير من التعابير الصوفيّة السابقة لنفهم رموزها وعلاقتها مع الحياة الصوفيّة.

---

(١١٨) ٤٤، ١٢٤٨ ب (١١٩) ٤٤، ٨٩٢ أ

أً - **الخروج من الذات**: هذه العبارة الواردة كثيرًا في الكتاب المقدَّس وبمعانٍ مختلفة، يختصرها فيلون[١٢٠] بأربعة، وذلك في كلامه عن انخطاف إبراهيم. المعنى **الأول**: الخوف، وهو مرض في النفس[١٢١]؛ **الثاني** الذهول أمام مشهد خارق[١٢٢]؛ **الثالث**: هدوء النفس في سكونها؛ **الرابع**: الانخطاف، نتيجةً لتملُّكٍ إلهيّ، كما عند الأنبياء. إنّها حالةُ حماسةٍ يطرد فيها الروحُ الإلهيُّ الروحَ البشريَّ ويأخذ محلّه، لأنّه لا يجوز أن يسكن المائتُ مع غير المائت.

ويعني غريغوريوس بهذا التعبير الخروجَ من الحدود، كما يحدث للنائم في الأحلام والأوهام... إنه يوضح عناصر الانخطاف في كلامه عن داود النبيّ. وأوّل مرحلة فيه تتضمّن الخروجَ من الحسيّ، ثمّ التأمل، بطريقةٍ لا يعبَّر عنها، في الحقائق الممكنِ إدراكُها. إنّما لا تستطيع النفسُ الارتقاءَ إلى مستوى التأمّل إلاّ بقوّة الروح القدس الذي يرفع الإنسان فوق طبيعته. وبتدخّل الروح القدس ينفصل غريغوريوس، كليًّا، عن أفلوطين وأفلاطون في موضوع الانخطاف. هذا لا يعني أنّ الروحَ الإلهيَّ ينوب عن الروح البشريّ، بل إنّ الروح الإنسانيّة تشترك، بطريقة سريّة، في الروح الإلهيّ، وذلك بالمعرفةِ والحبِّ اللذين، بهما، يعرفُ اللهُ نفسَه ويحبّها لأنّ الكلمةَ الإلهيّ، باتحاده بالبشريّة لم يتخلَّ عن الروح الإنسانيّة[١٢٣].

ونجد معنيَين للانخطاف في كلام غريغوريوس عن انخطاف إبراهيم: المعنى **الأول** والواسع هو الخروج من العالم الحسيّ ومن الطبيعة الإنسانيّة، والدخول في العالم الفائق الطبيعة. والمعنى **الثاني** والحقيقيّ هو انتقال الروح إلى عالم آخر. في هذا الانتقال، لا يخسر المنخطف شخصيّته لكن يخسر نشاطه الجسديّ، خلافًا لما أكّده أفلوطين، من جهة، أنّ حالة الانخطاف تزيل الفرديّة وتذيبها في «الواحد»، وفيلون، من جهة أخرى، أنها تُفقد الروحَ المفكّرة، لأنّ الروحَ الإلهيَّ يمتلك النفس كليًّا[١٢٤].

ويؤكّد غريغوريوس أنّ الانخطاف نعمةٌ من الله مجانيّة، تأتي دون انتظار، وترفع النفس فوق الأمور الأرضيّة، لتسكر بنشوة إلهيّة، لا عقليّة. ويرمز الخمرُ الإفخارستيّ، في سرّ القربان[١٢٥]، إلى الانخطاف، لأنّ السكر من مفاعيل الخمر، وهو الخروج من الذات، كما

---

(١٢٠) *Q. R. D. H.* LI – LIII (١٢١) تث ٢٨: ٢٨ (١٢٢) تك ٢٧: ٣٣
(١٢٣) ٤٦، ٣٦١ أ، ٤٤: ٧١٣ ب (١٢٤) ٤٥، ٩٤٠ أ و ٩٤١ أ
(١٢٥) ٤٤، ٨٧٣ أ و ٩٨٩ ب – ٩٩٢ ب

أنّ بادرةَ المسيح بإعطائه تلاميذَه الكأسَ الإفخارستيّة دلالةٌ على تحويل النفس إلى الله، وهكذا يكون الانخطاف العودة إلى الحالة والنعمة الملائكيّة[١٢٦].

إذن، تقوم حالة الانخطاف على توقّف الحواس عن العمل ورؤية ما يمكن التعبير عنه، وكلّ هذا يحدث فجأةً. هذا ما حصل للقديس بولس[١٢٧]، وللقدّيس بطرس في رؤياه عند كورنيليوس، قائدالمئة، كما يخبر كتاب أعمال الرسل[١٢٨].

٢ً - سكرٌ معتدلٌ ونومٌ متيقّظ: وردت عبارة «سكرٌ معتدل»، لأوّل مرّة عند فيلون[١٢٩] ليدلّ بها على الحالة الصوفيّة. ويمكننا مقارنتها مع «الظلمة المضيئة»، عند غريغوريوس، و«سكر الروح» عند أفلاطون.

تعني عبارة «سكر معتدل»، عند فيلون، الحكمة الحقيقيّة بالنسبة إلى الحكمة الوثنيّة، كما أنّها تدلّ على الاتّحاد مع الله، بفضل الروح. وتعطي إضافة «معتدل» إلى هذا السكر الصبغة الروحيّة، كما في الحياة الصوفيّة، فيميّزها عن السكر الطبيعيّ.

ويفهم أوريجينوس[١٣٠] «بالسكر المعتدل» مشاركة «الكلمة» في مجال المعرفة. ولكن هذه المشاركة لن تكون كاملةً إلاّ في الأبديّة. أما في الوقت الحاضر، فهي حالةُ تأليهٍ دائمة[١٣١].

بينما يرى غريغوريوسُ في «السكر المعتدل» الحالةَ الصوفيّة في الحياة الحاضرة وأنّ لها علاقة وثيقة بالخمر الإفخارستيّ، الخمر الذي يفرّح قلب الإنسان[١٣٢]. فبقبولنا السرّ المقدّس نبدأ الحياة الأبديّة. وما الانخطاف الذي نشعر به بالتناول، إلاّ شعور سابق بالسعادة الكاملة، التي تنتظرنا في الآخرة.

ويصف غريغوريوسُ «النومَ المتيقِّظ» في عظته الحادية عشرة في «**نشيد الأناشيد**» دلالةً على حالة الانخطاف.

الملائكة لا ينامون ولا يتعرّضون للأحلام الخدّاعة. إنّهم دائمًا متيقّظون وواقعيّون، ولهذا يقدّمهم الآباءُ مثالاً للإنسان كي يتركَ أباطيلَ هذا العالم وسرابَ الخطيئة ويستقرَّ في الله. «النوم» يعني الأحلام الوهميّة من عظمة وغنى ومتعة... إنّها كلّها عابرة، بينما يدلّ «التيقّظ» إلى الضمير الطاهر، النيّر، الغريب عن الأوهام والأحلام الفارغة[١٣٣].

---

(١٢٦) ٤٦، ٦٩٣ أ (١٢٧) ٢ كو ١٢: ٤ (١٢٨) ٤٤، ٩٨٩ ج ر ٩٩٢ب؛ أع ١٠

(١٢٩) *De Ebrietate* 145, *Fuga* 166, *Lg All.* 182 (١٣٠) مينيه، **الآباء اليونان ١٣: ١٧٣٤**

(١٣١) *Jn Lev.* VII, 1 (١٣٢) مز ١٠٤: ١٥ (١٣٣) ٤٤، ٩٧٣ أ

يصف أفلاطون العالمَ الحسيَّ بأنّه حلمٌ أو سحرٌ ولكنّه لا يعرض الحياة الروحيّة «كتيقّظ» من هذا النوع، بعكس أفلوطين[١٣٤]، الذي يرى في التطهير التخلّصَ من الأهواءِ والأميال كأفضل طريقة «للتيقّظ» وهو خروج عن الطبيعة، أي انخطاف...

وأكثر من ذلك، التيقّظ أو السهر هو حرمانٌ من النوم وغالبًا ما يرتبط بالصوم الطبيعيّ، ويدلّ على التقشّف. إنّ السهرَ والصومَ كانا دائمًا يسبقان المناسبات الدينيّة الهامّة، من أعيادٍ كبيرة وغيرها ليرفعا النفس ويجعلاها متيقّظة ومستعدّة لحياةٍ روحيّة أعمق[١٣٥].

وفي وصف النوم **بالمتيقّظ** دلالةٌ على أنّ الحالة التي تكون فيها النفس، حينئذٍ، غيرُ طبيعيّة. إنّها حالةٌ فائقةُ الطبيعة، لأنّه، طبيعيًّا، لا يكون النائمُ متيقّظًا ولا المتيقّظ نائمًا[١٣٦].

أمّا المعنى الحقيقيّ لهذه العبارة «**نومٌ متيقّظ**»، فيعطيه غريغوريوس كما يلي: «إنّ النوم هو صورة الموت، الذي يتوقّف فيه كلّ عملٍ حسيّ للجسد، لأنّ الحواس تتوقف عن أداءِ عملها. بالموت ينسى الإنسان همومه ومشاكله وتتحرّر الروح، فيتمكّن من مشاهدة الأشياء العلويّة بدون أي شعور مزعج بالعالم الخارجيّ.

وهكذا، لا تعود النفس، التي تتمتّع بالمشاهدة، تتأثّر بأية لذّة حسيّة بل تقبل، طاهرةً وعاريةً كليًّا، ظهورَ الله في يقظة إلهيّة، وما الانخطاف إلاّ توقّفُ نشاط الحواسّ وخلوةُ الروح مع الحبيب. إنّه ارتياحٌ وسكونٌ ونومٌ للجسد ويقظةٌ للروح»[١٣٧].

ويفهم غريغوريوس بعُري الروح نشاطَه عندما يكون منقطعًا عن كلّ علاقة مع الجسد بالانخطاف لأنّه يكون في خلوةٍ مع الله، متمتّعًا به بهدوءٍ كلّي.

وأخيرًا يشير «السكر» إلى فقدان النفس شعورَها بالجسد، والنوم الذي يتبعه إلى الهدوء والراحة. وعادةً يتبع النومُ السكر، لا كحالةٍ جديدة بل كوضعٍ آخَر للحالة نفسها.

٣ – جرحُ الحبّ: الجرحُ هو حبُّ الهوى، وهو أعلى قمّة في الحبّ، إنّه رغبة النفس في التطهير الكليّ للتخلّص من آخر حجاب يفصلها عن الله.

وحدّد غريغوريوس موضوع الجرح استنادًا إلى آية «**نشيد الأناشيد**»[١٣٨]، «قد أسقمني

---

(١٣٤) *Enn.* III, 6,5; VI, 8, 16
(١٣٥) أف ٥: ١٤
(١٣٦) ٤٤، ٩٩١ ج
(١٣٧) ٤٤، ٩٩٣ أ
(١٣٨) ٢: ٥

(جرحني) الحبّ»: «تشير النفسُ إلى السهم الذي يخرق عمق القلب، والنابل إلى الحبّ، والحبّ إلى الله، الذي يرسل ابنه الوحيد إلى المخلّصين بعد أن يرطّب طرف السهم بالروح المحيي. وطرفُ السهم هو الإيمان الذي يدخل من يجرحه، لا السهم فقط بل من يرمي به أيضاً...». وينهي كلامه بهذه العاطفة: «يا له من جُرحٍ جميلٍ وعذب تدخل به الحياة إلى داخلي!»(١٣٩). يذكّرنا هذا النصّ بسكنى الكلمة في النفس، التي ترى السهم (أي الكلمة) فيها، بالاختبار الصوفي.

ولكي يكون دخولُ السهم أعمقَ والاتحادُ أكثر حميمًا، على النفس أن تتطهّر «بالجروح الميمونة». وبالرغم من الآلام التي تشعر بها، فهي تتمنّاها بحرارة، لأنّها تقرّب الوقت الذي ستتمكّن فيه من الاتحاد العميق بالله. هذا هو سرّ الموت مع المسيح وشرط القيامة معه، وذلك بالعماد، ثمّ بالإماتة الاختياريّة وبالتطهير السلبيّ، كما خطّطه لنا القدّيس بولس. وهكذا نرى الحياة مجتمعةً بالأسرار والحياة التقشفيّة والحياة الصوفيّة، وهي ثلاثُ حالاتٍ لسرّ موت المسيح الواحد وقيامته(١٤٠).

وفي شرح آيةٍ أخرى من «**نشيد الأناشيد**»: «صادفني الحرّاسُ الطائفون في المدينة فضربوني وجرَحوني. وحراسُ الأسوار رفعوا إزاري عنّي»(١٤١)، يقول غريغوريوس: «إنّ النفس برفعها الإزار الأخير عنها تثبت ازدياد طهارتها، لأنّها تنزع كلَّ ما هو عليها. وما الضربُ إلاّ الألمُ في التطهير، والجروحُ التي سبّبها الضرب إلاّ عنوانُ فخرٍ للحبيبة، لأنّها تدخل بها حياة جديدة»(١٤٢).

يتمّ التطهير بعمل الروح القدس في النفس، إنّه يزيل عنها حجاب الجسد الذي يفصل بين الله وبينها، وهذا تحويلٌ داخليٌّ للنفس إلى الله(١٤٣).

لا تكتفي النفس بهذا التحويل، لأنه يزيدها شوقًا إلى الله، وهذا الشوق يخرجها من ذاتها في الانخطاف. «فكلّما امتلكت النفسُ محبة الله كلّما ازدادت عطشًا وتشوّقًا إليه. هذا هو الحبُّ الحقيقيُّ للحبيب وهذا هو جرح الحبّ. الذي تتألّم منه النفوس التي تطهّرت ووصلت إلى قمّة القداسة»(١٤٤).

٤ - السَّعي: الكمال، في نظر غريغوريوس، لا يكمن في الوصول إلى درجة ما

---

(١٣٩) ٤٤، ٨٥٢ أ (١٤٠) ٤٤، ١٠١٦ أ (١٤١) ٥: ٧ (١٤٢) ٤٤، ١٠٢٩ ب
(١٤٣) ٤٤، ١٠٣٣ ج و١٠٣٧ ج و١٠٣٦ أ (١٤٤) ٤٤، ١٠٣٧ ج

والتوقّف عندها، بل في تقدّمٍ مستمرٍّ وفي توجّه النفس الدائم نحو الله، استنادًا إلى كلام القدّيس بولس «أن أنسى ماً ورائي وأمتدّ إلى ما أمامي»[١٤٥].

وفي مطلع شرح «**نشيد الأناشيد**» يعطي غريغوريوس لمحةً خاطفةً عن مراحل الحياة الروحيّة، بالنسبة إلى فكرة الرغبة في الله فيقول: «إنّ سفرَ الأمثال يُرغّب النفس بالحكمة، وسفر **الجامعة** يحرِّرها من أوصال العالم الحسيّ. أمّا سفر **نشيد الأناشيد** فيُدخل النفسَ إلى قدس الأقداس لتتّحد بالله»[١٤٦].

ولكن هذا الاتّحاد لا يكفي النفسَ ولا يُروي غليلها – وهذه نقطةٌ جوهريّة يشدّد عليها غريغوريوس – إنّما يزيد عطشها للاستمتاع أكثرَ فأكثرَ بالله. لأنّ الحياة الروحيّة تقدّمٌ مطّردٌ وكذلك الكمالُ المسيحيُّ الصوفيّ[١٤٧]. فالله يفوق إدراك الطبيعة البشريّة وحبَّها، لأنّ لا حدّ له في السموّ والكمال والقداسة والقدرة. ولذا بقدر ما يكشف الله عن ذاته للنفس ويُشركها في حياته الإلهيّة، بقدر ذلك تزداد شوقًا وعطشًا إليه. وفعلاً، يبدو الله للنفس في تجدّدٍ مستمرّ، وهكذا تشعر النفس، في ارتقائها إلى الله وسيرها نحوه، بأنّها لم تزل في الدرجات والخطوات الأولى[١٤٨].

ولنلاحظ أنّه، عندما يحصل الاتحاد، يكون مصدرُ هذا العطش لا النفسَ بل الكلمةُ الساكن فيها والكاشفُ عن ذاته لها حسب إمكاناتها. الكلمة هو الذي يدعو النفس ويعطيها النعمة لتلبّي الدعوة، فتشعر النفس، في هذه المرحلة، بأنّها تمتلك الكلمة فيها، فعلاً، وفي الوقت عينه، بأنّها لا تمتلكه كلّيًّا. ومن هنا العطشُ والشوقُ المتزايد[١٤٩]، فتكون، بذلك، أشبهَ بطائر، كلّما تحرّر من جاذبيّة الأرض ورُبُطها، ازداد تحليقًا. إنّ كلَّ مجال يصل إليه يصبح نقطة انطلاق لمجالٍ أعلى، لأنّ قوّة الخير الأسمى تجذب النفس دائمًا إلى العلى[١٥٠]. ألم يقل القدّيس بولس: «إنّي أنسى ما ورائي وأمتدُّ إلى ما أمامي، فأسعى إلى الغاية التي يدعونا الله إليها لننالها من علُ في المسيح يسوع»؟[١٥١].

إنّ هذا السعيَ المتواصلَ إلى الأكمل وإلى محبّةٍ أعمقَ واتحادٍ أوثقَ هو وضعُ النفس الطاهرة والبالغةِ طور الاتحاد، وهو حالةٌ مستقرّة لا عابرة. فالله وحدَه مكتفٍ بذاته وغيرُ

(١٤٥) في ٣:١٣؛ باسيليوس ٣٠، ١٤٤ د و ٣١، ٣٨٩ ج و ٢٩، ٣٩٨ ب
(١٤٦) ٤٤، ٧٦٨ ج و ٧٦٩ ج
(١٤٧) ٤٤، ٧٧٨ ج و ٤٠٠ أ
(١٤٨) ٤٤، ٨٧٦ ب
(١٤٩) ٤٤، ٨٨٩ أ
(١٥٠) ٤٤، ٤٠٠ أ
(١٥١) في ٣:١٣ – ١٤

معرَّض إلى زيادة أو نقصان. وحدَه لا شيءَ يحدّه، فعلاً، بينما الإنسانُ لامحدودٌ بالقوّة، لأنّه خليقةٌ ولأنّ تأليهه يُقاس بقدر مشاركته لله(١٥٢).

وبما أنّ اللهَ لامحدودٌ بالفعل والإنسانَ لامحدودٌ بالقوّة، فالسعيُ من قبل النفس يستمرُّ حتى في الآخرة، حسب غريغوريوس، لأن مهما شاركت النفس الله في حياته لا تتوصّل إلى مساواته، فالله يكشف للنفس عن جمالاتٍ جديدةٍ تُلغي السابقة وتنسيها إيّاها. وهكذا تبقى النفس في «بدء» أبديّ. هذا هو نصيبُ النفوس التي تصعد(١٥٣)...

إذا توقّفت النفس عن الوصال في الله تتوقّف معه المبادلة، التي تكوّن الغبطة في الحبّ. إنّ من يتأمّل نبعَ ماءٍ يرى فقط الماءَ الذي يفيض أمامه. أمّا الماءُ كلّه، المخفيُّ في الأرض، فلا يراه إلاّ بالتتابع. لذا وردت، عند غريغوريوس، بعض التعابير الغريبة، مثل: «أن نجد الله يقوم على التفتيش عنه، دون توقّف... والربحُ من التفتيش هو التفتيش ذاته»؛ وأيضاً: «يكون الاكتفاء لشوق النفس بأن تبقى غيرَ مرتوية، لأنّ رؤية الله الحقيقيّة في أن نتشوّقه بدون ارتواء»(١٥٤)؛ «لا يمكن التوصّل إلى الكمال، لأنّ الفضيلة الكاملة هي الله: ولكن الاستعداد للسعي دائمًا إلى الخير الأعظم والأفضل هو الكمال المناسب للطبيعة الإنسانيّة»(١٥٥).

إنّ عبارة السعي تختصر هذا الوضع، وهي تعني التملُّك، لأنّ الكلمة يسكن، فعلاً، في النفس، وتعني أيضاً الخروج عن الذات، لأنّ الله اللامتناهي ينزع النفس دائمًا من ذاتها في انخطاف الحبّ. وهكذا، يقول غريغوريوس: «يأتي الله إلى النفس والنفس تتغرّب فيه». إنّ الدخول إلى الذات والخروجَ منها وجهان لا يتميّزان لواقع واحد. ويقوم السعيُ على مشاركة حقيقيّة ومتزايدة للقدرة الإلهيّة. ولكن هذه المشاركة تبقى رغبةً في الطبيعة اللامتناهية لا يمكن إرضاؤها كليًّا(١٥٦). ويتولّد من هذا الوضع، القلقُ والشوقُ المتزايد، أي السعيُ الدائمُ إلى الأمام، إلى الله...

وبالاختصار، هناك بعدٌ شاسعٌ بين ما تمتلك النفسُ من الله بالعماد وبالنعمة وبين الله بالذات اللامتناهي. إنّ النفس تستند من جهة، إلى المسيح، بالنعمة والقداسة وممارسة الفضائل، وتنظر، من جهة أخرى، إلى الجوهر الإلهيّ. وهذا هو سرُّ التقدّمِ الدائم والسعيِ المتواصل إلى الكمال في الحياة الروحيّة(١٥٧).

---

(١٥٢) ٤٦، ٢٤٥ ج (١٥٣) ٤٤، ٩٤١ أ (١٥٤) ٤٤، ٤٠٤ د و١٠٣٧ ج

(١٥٥) ٤٤، ٣٠٠ ج (١٥٦) ٤٤، ٤٠٣ د و٤٠٤ أ و ب (١٥٧) ٤٤، ٩٧٧ ج

الخاتمة

تحت ستار الرموز الكتابيّة والأفلاطونيّة تبدو نظريّة غريغوريوس للحياة الصوفيّة بسيطة. وأفضل صورة لها هي الرمّانة بمنظرها القشِف وطعمها اللذيذ. فالحياة الروحيّة امتدادٌ للعماد الذي يقوم على خلع الإنسان العتيق بأهوائه وميوله الفاسدة، ولبس الإنسان الجديد. ومحورُ هذه الحياة هو الموتُ والقيامةُ مع المسيح.

الارتقاءُ في الحياة الروحيّة يفترض، من جهة، وجودَ الله في النفس والاختبارَ الصوفيَّ لهذا الوجود وذلك بالشعور به، ومن جهة أخرى، تقدّمًا دائمًا وعيشًا في تجدّدٍ متواصل. إنّ الصوفيّة استسلامٌ كليٌّ لله وثقةٌ به متطلّبة وفرحة.

ثمّ إنّا نرى في «**نشيد الأناشيد**» العروسَ محاطةً بالفتيات[1]، وفي «**حياة موسى**»، نشاهد المشترع بين شعبه. ممّا يدلّ على أنّ النفس لا ترتقي وحدها ولكن في موكب النفوس المتعلّقة بها. ولا تتقدّس لذاتها بل لغيرها. إنّ النعَم الصوفيّة غايةُ الرسالة، وأكبرُ مثال على ذلك القدّيس بولس. فهو آلة وواسطة ومجرى ليوصل النعم إلى النفوس. وموسى النبيّ، بدوره، كان يحمل صلاة الناس إلى الله ويحمل النعم من الله إلى الناس[2].

ثمّ إنّ الله محبٌّ ويريد الخير، وأكبرُ دليل على القداسة هو التشبّه بالله المحبّ والخيّر. والنفس تتقرّب أكثر إلى الله بمحبّتها للقريب[3]. ويشبّه غريغوريوس الرسول يوحنّا بالإسفنجة التي امتلأت من أسرار المسيح ثمّ أفاضت هذه الأسرار علينا[4].

ولكي تقوم النفس بدور الوسيط، عليها أن تكون مقتربةً إلى الله، ولهذا السبب، يجب أن تسبق الحياةَ الصوفيّة الحياةُ الرسوليّة[5]. وعليها، أيضاً، أن تكون مدعوّةً إلى هذه الرسالة وهذه الوساطة باختيار إلهيّ[6].

---

(١) ٤٤، ٧٨٩ ب و ٨٨٩ أ و ٨٩٣ د و ٩١٥ أ (٢) ٤٤، ٤٥٧ ج (٣) ٤٤، ٩١٧ ب
(٤) ٤٤، ٧٨٥ (٥) ٤٤، ٣٤١ ب (٦) ٤٤، ٣٧٦ ج و ٤١٦ ج

يفترض دور الوسيط، أكان من السلطة الكنسيّة أم من إحدى النفوس المصطفاة، اتجاهين أساسيّين: **الأول**، أن يكون متّجهًا نحو الله، بصفته ممثّلاً للشعب ومتكلّمًا باسمه، **والثاني**، أن يكون متّجهًا نحو الشعب ليحمل الأسرار والأنوار التي قد يكون اقتبسها بالتأمّل الإلهيّ، كما فعل موسى بالنسبة إلى الله وشعبه[٧].

وفي شرح آية «**نشيد الأناشيد**»[٨]: «أختي العروس جنّةٌ مقفلة، ينبوعٌ مقفَلٌ وعينٌ مختومة، أغراسُك فردوسُ رمّان»، يعلن غريغوريوس: «ليست النفس بستانًا مقفلاً تحمل ثمرًا لنفسها، بل ينبوعٌ للعطاش. إنّها ترتقي في النموّ إلى درجة تنبت من فمها فردوسًا، أي أن كلامها مثلَ فردوس رمّان. إنّه كلام الإيمان الذي يُنبت، في نفوس من يقبله، فردوسًا حقيقيًّا»[٩].

وتعليقًا على عبارة «**نشيد الأناشيد**»: «حبيبي باقةُ مرٍّ لي»[١٠]، يطلب غريغوريوس من الرسول أن يفوح القداسة التي يرمز إليها المرّ. فالمرُّ دليل على إماتة الحواسّ، وأساس كلّ قداسة. هذا ما فعله الرسولان بطرس وبولس بالنسبة إلى من كان يسمعهما: فلقد كان يُقبل على العماد والموت مع المسيح[١١].

وعلى الرسول أن يعطي من قداسته وتعليمه ما هو ملائمٌ لسامعيه. فللأطفال يعطي الحليب، كما كان يفعل القدّيس بولس، وللبالغين يقدّم الغذاء الثقيل. لذا، يجب عليه أن يتفهّم الكتاب المقدّس، وأن يمضغه جيّدًا ليسهّل إيصاله إلى النفوس بشروح دقيقة وعميقة[١٢].

وختامًا، يمكننا القول إنّ الحبَّ الهوى الأفلاطونيّ يصبح، عند غريغوريوس، حبًّا روحيًّا وإنجيليًّا، وإنّ «الشوليّة» الكتابيّة، عروس الأناشيد، تمثّل البتول المسيحيّة. فغريغوريوس يحتفظ خارجيًّا بالتعابير الأفلاطونيّة، ويحبك تعاليمه بأقوال الكتاب المقدّس. ولكن، تحت المظهر الخارجيّ البرّاق الأفلاطونيّ، واللباس الداخليّ الكتابيّ الرمزيّ، تظهر صورةُ الرسول المسيحيّ، الذي يرسم ذاته ويردّد لكلّ مارٍّ نداء الحكمة: «تعالوا واسكروا»[١٣].

---

(٧) ٤٤، ١٠٥٧ أ
(٨) ٤: ١٢ – ١٣
(٩) ٤٤، ٩٦٩ أ و ب
(١٠) ١: ١٢
(١١) ٤٤، ١٠٦٧ أ
(١٢) ٤٤، ١٠٦٥ أو ٩٢٥ ب
(١٣) أم ٩: ٥

الفهرس

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

١ – الأب أغناطيوس ديك: **الله حياتنا.**

٢ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر.**

الجزء ١: الله الخالق – الشرّ والخطيئة الأصليّة – يسوع المسيح.

٣ – **الجزء ٢**: الروح القدس – النعمة – الكنيسة.

٤ – **الجزء ٣**: الأسرار – الحياة الأبديّة.

٥ – القدّيس يوحنّا الدمشقيّ: **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ**، عرّبه عن النصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكّور، ق. ب.

٦ – الإكسرخوس جوزف نصرالله: «**منصور بنُ سرجون**» المعروف **بالقدّيس يوحنا الدمشقيّ: عصره، حياته، مؤلّفاته.** عرَّبه بتصرّف عن النص الفرنسيّ الأرشمندريت أنطون هبّي.

٧ – ج. – م. – ر. تيّار: **أسقف رومة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

٨ – پول إفدوكيموف: **الروح القدس في التراث الأرثوذكسيّ**. عرَّبه عن النصّ الفرنسيّ المطران الياس نجمه، وقدّم له المطران جورج خضر.

٩ – **سفر المحبّة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

الجزء ١: الڤاتيكان – الفنار (١٩٥٨ – ١٩٧٠).

١٠ – **الجزء ٢**: الڤاتيكان – الفنار (١٩٧٠ – ١٩٨٠).

١١ – **خطيب الكنيسة الأعظم، القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم**: حياته وبعضٌ من مواعظه، ترجمها آباء مخلّصيّون. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب الياس كويتر المخلصيّ.

١٢ – **القدّيس باسيليوس الكبير**: حياته. أبحاثٌ عنه. مواعظه. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب الياس كويتر المخلصيّ.

١٣ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر. الجزء ٤**: مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح.

١٤ – المطرانان يوسف ريّا وكيرلّس بسترس: **التجسّد فيض المحبّة.**

١٥ – جوزيف راتسنجر: **مدخل إلى الإيمان المسيحيّ.** عرَّبه الدكتور نبيل الخوري.

١٦ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **مدخلٌ إلى اللاهوت الأدبيّ. الجزء ١**: مبادئ أساسيّة في الأخلاق المسيحيّة.

١٧ – المطران يوسف ريّا والأب جوزيف معلوف: **لاهوت الإكليل أو الزواج المقدّس.**

١٨ – **المسيحيّة في عقائدها**، عرّبه المطران كيرلّس سليم بسترس.

١٩ – **المسيحيّة في أخلاقيّاتها**، عرّبه المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٠ – **علم الأصول اللاهوتيّة الجزء ١**: عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون.

٢١ – **علم الأصول اللاهوتيّة الجزء ٢**: عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون. (قيد الطبع)

٢٢ – **الأمرُ الأهمّ لكنيسةِ الألف الثالث** – عرّبه المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٣ – **يسوع المسيح** – عرّبه المطران يوحنا منصور (قيد الطبع).

المطبعة البولسيّة
جونيه - لبنان



تحت ستار الرموز الكتابيّة والأفلاطونيّة تبدو نظريّة غريغوريوس للحياة الصوفيّة بسيطة. وأفضل صورة لها هي الرمّانة بمنظرها القشِف وطعمها اللذيذ. فالحياة الروحيّة امتدادٌ للعماد الذي يقوم على خلع الإنسان العتيق بأهوائه وميوله الفاسدة، ولبس الإنسان الجديد. ومحورُ هذه الحياة هو الموتُ والقيامةُ مع المسيح.

الارتقاءُ في الحياة الروحيّة يفترض، من جهة، وجودَ الله في النفس والاختبارَ الصوفيَّ لهذا الوجود وذلك بالشعور به، ومن جهة أخرى، تقدّمًا دائمًا وعيشًا في تجدّدٍ متواصل. إنّ الصوفيّة استسلامٌ كليٌّ لله وثقةٌ به متطلّبة وفرحة.

منشورات المكتبة البولسيّة